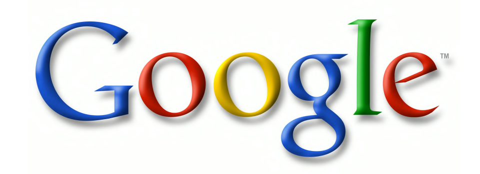





LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

ŒUVRES

DE FÉNÉLON.

TOME XV.

ŒUVRES

DE FÉNÉLON,

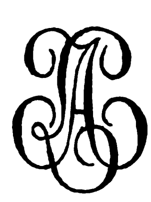
ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

PUBLIÉES D'APRÈS LES MANUSCRITS ORIGINAUX

ET LES ÉDITIONS LES PLUS CORRECTES ;

AVEC UN GRAND NOMBRE DE PIÈCES INÉDITES.

TOME XV.





A PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1823.

[redacted]

DISSERTATIONES

AD

JANSENISMI CONTROVERSIAM

SPECTANTES.

DE

ECCLESIÆ INFALLIBILITATE

CIRCA TEXTUS DOGMATICOS,

OCCASIONE LIBELLI CUI TITULUS :

VIA PACIS, SEU STATUS CONTROVERSIÆ INTER THEOLOGOS LOVANIENSES.

AD EM. CARDINALEM GABRIELLI.

EMINENTISSIME DOMINE,

RECENTES Eminentiæ vestræ litteras hisce diebus accepi, hisque certior factus sum de illa constanti benevolentia, quâ mihi quidquam jucundius esse nequit aut charius. In audiendis verò sanctissimi Patris laudibus, vix animus expleri potest. Illum enim et aspera totius Europæ negotia sensim mitigantem, et componendæ paci paternâ patientiâ studentem, et gregi invigilantem, et orationi instantem, et apostolicâ gravitate concionantem, mihi videor videre, tacitusque admiror. Cui quidem sagacissimo et peritissimo Pontifici facilè crediderim brevi exploratum fuisse ingenium hominis rimarum pleni (*). Factio autem, cui se totum devovit homo ille, indigno animo tulit

(*) Spectant sequentia controversiam tunc temporis ferventem de Sinarum ritibus. De his fusiùs agitur, tum in *Historia Fenelonii*, (lib. IV, n. 28) tum in *Memorialibus chronologicis* P. d'Avrigni, 28 aprilis 1699, 20 nov. 1704; 4 decemb. 1705, 25 januar. 1707. (*Edit. Versal.*)

quòd summus Pontifex examini jampridem peracto adhærere noluerit, et iteratâ circiter per annum discussione quæstionis, nunc demum legatum mittat, qui, trajecto immenso mari, et maturè investigatis quæ Sinensium linguam, mores, ritusque attinent, nodum solvat. His artibus, inquiunt, eoque tardo molimine, impunè abeunt apertæ et horrendæ idololatriæ patroni. At contrà, quotquot sunt veri et recti amantes, æquissimo et sapientissimo decreto applaudunt. De dogmate, aiunt, nulla movetur quæstio. Quapropter de dogmate nullum judicium latum oportuit; siquidem, ex utraque parte, unanimi voce conclamatur nefas esse ullum Confucio aut parentum animabus religiosum cultum impendi. Tota igitur quæstio in solo facto posita est, nimirum, an cultus ille, ex mente, moribus rituque Sinensium, religiosus sit, an merè civilis. Quid autem aptius est ad elucidandam facti quæstionem, quàm factum ipsum, tutis oculis, fidisque auribus, cominus explorandum committere? Quid a tanta sapientia et æquitate magìs alienum, quàm ferre sententiam de facto cujus natura pendet a lingua ignota, moribusque a nostris toto cœlo distantibus? Quantum verò dedecus et scandalum metuendum ésset, si latâ quam impensissimè flagitabant sententiâ, ex Sinensium testimoniis postea certissimè constitisset hunc cultum merè esse civilem, ac piissimos fidei propagatores, ut idololatriæ patronos, immaturâ et iniquâ censurâ fuisse damnatos?

Itaque quod olim de Salomonis judicio, hoc de Pontificis sententia dicere juvat: *Audivit..... omnis Israel judicium quod judicasset rex, et timuerunt*

regem, videntes sapientiam Dei esse in eo ad faciendum judicium (1). Et hæc libens adjecerim: *Dedit quoque Deus Salomoni, et prudentiam multam nimis, et latitudinem cordis quasi arenam quæ est in littore maris....; Et veniebant de cunctis populis ad audiendam sapientiam Salomonis, et ab universis regibus terræ, qui audiebant sapientiam ejus* (2).

Nunc autem liceat, quæso, uni vestræ Eminentiæ clam dicere, quanto cum religionis periculo per totum nostrum Belgium et Gallias latè spargatur opus Lovanii nuper in lucem editum, cui titulus hic est: *Via pacis, seu status controversiæ inter theologos Lovanienses* (*), etc. Hæc autem est, ni fallor, non pacis, sed belli et dissensionis via. Neque enim cuiquam theologo catholico fas est hanc doctrinam tolerare. Duo autem, inter multa capita, hîc enucleare est animus.

CAPUT PRIMUM.

An Ecclesia infallibiliter judicet quis sit alicujus propositionis verus naturalisque sensus.

I. « Addunt eam (Ecclesiam) non tantùm infallibilem esse in judicando qualis sit sensus verus et » naturalis alicujus propositionis, sed etiam qualis » sit sensus quicumque, quem sub aliqua proposi» tione probat vel condemnat, sive is sensus verus et » naturalis sit illius propositionis, sive non. Neque » enim falli potest in judicando an sensus aliquis

(1) *III Reg.* III, 28. — (2) Ibid. IV, 29, 34.

(*) Opus illud Leodii editum anno 1702, auctorem habet Jac. *Fouillou*, multis celebrem operibus in causæ Jansenianæ gratiam elucubratis. (*Edit. Versal.*)

principium, manifestò sequitur Ecclesiam falli posse in qualificando quocumque sensu. Ergo si valeat hujus scriptoris principium, funditus ruit tota Ecclesiæ infallibilitas, et portæ inferi adversùs eam prævalere possunt. Minor propositio sic probatur: Nullus assignari potest cujusquam propositionis sensus, quem quisquam aut sibi aut aliis proponere possit, nisi certâ quâdam vocum formulâ. Neque enim homines, angelico more, quem cogitant sensum, in aliorum mentem absque vocibus transferre valent. Unde patet quemcumque propositionis sensum, nihil aliud esse quàm ipsammet propositionem aliis verbis, fortasse paulò lucidioribus, expressam. Itaque quod appellatur *verus ac naturalis alicujus propositionis sensus*, est secunda propositio quæ cum prima merè synonyma est. At verò si sensus ille non sit *verus* ac naturalis sensus propositionis, sed alienus, dicendum est hunc sensum esse propositionem quamdam a prima paulò diversam. Propositio autem secunda, quæ appellatur *sensus*, sive interpretatio primæ propositionis, non minùs quàm ipsa exprimitur per certam vocum formulam; non minùs constat subjecto, prædicato et juncturâ utriusque; non minùs pendet a grammaticorum regulis, et recepta loquendi consuetudine. Ecclesia, ex hypothesi Lovaniensis, non minùs errare poterit in intelligenda posteriore propositione, quæ *sensus* appellatur, quàm in intelligenda priore, cujus respectu posterior appellatur sensus. Sensus igitur in praxi nullus certò assignari poterit. Sensus quippe ipsemet est quædam propositio, in cujus sensu assignando Ecclesia falli potest. Sic dabitur, ut aiunt scholæ, processus in infinitum. In-

vestigandus erit semper sensus cujuslibet sensûs assignati. Sensus enim verbis assignatus, est quædam propositio, cujus ulterior sensus iterum atque iterum investigandus repullulabit. Hæc erit hydra : ex capitibus resectis alia capita semper renascentur. Gratis igitur Lovaniensis asseverat rectè ab Ecclesia damnari sensum quem ipsa damnatum vult. Hunc sensum assignet velim. In praxi sensus erit quædam propositio, in qua interpretanda grammatici dicturi sunt Ecclesiam errasse ; sic fallibilitas Ecclesiæ in assignando vero sensu, erit in praxi constans. Infallibilitas autem in praxi erit veluti fugax et chimærica. Neque enim unquam in praxi certò assignari poterit *sensus*, in quem qualificandum exercenda est ; captantes manu, velut umbra et vana imago, semper deludit. Hoc autem faciliùs patebit exemplo quod ipse Lovaniensis protulit.

Jam innumeri Calvinistæ in sinu Ecclesiæ latent, ut vulgò constat. Suppono Calvinistam ejusmodi ita argumentari secum : Tridentina synodus anathemate percussit eos qui dicerent, *liberum hominis arbitrium posse dissentire, si velit*. Dissentire nihil aliud est quàm resistere, et nolle quod gratia dat ut velimus, verbi gratiâ, actum perseverantiæ ; atqui gratia Christi, ex Augustino, est *auxilium quo voluntas vult*. « Neque enim est, ut ipse ait, dubitan» dum voluntati Dei..... humanas voluntates non » posse resistere. Deus sine dubio habet humanorum » cordium quò placet inclinandorum omnipoten» tissimam potestatem (1)..... Gratia itaque Christi » ea est quæ a nullo duro corde respuitur ; ideo

(1) *De Corrept. et Grat.* n. 45 : tom. x, pag. 774.

actum, inscitiæ actum non emittat, sed sterili impulsu excitata steriliter conetur. Sit denique anathema quisquis dixerit, in eo tantùm gratiæ resisti, quod concupiscentia voluntario renisu gratiæ effectum minuat, non autem quod voluntas ipsa dissentire sive nolle possit, dum actu impellitur a gratia ad consensum eliciendum.

Hæc evidentissimè et expressissimè æquivocationem amputant. Quòd si alia quævis expressior locutio excogitari potest, hanc ad arbitrium lectoris ab Ecclesia usurpari suppono. Datâ hâc ultimâ propositione, quæ omnium sensuum ultimus erit sensus, Calvinista, Lovaniensis, principio fretus, negabit hanc ipsam legitimè intelligi ab Ecclesia; grammaticorum scholam continuò appellabit: Sensus, inquiet, quicumque sit quem Ecclesia damnatum vult, jure merito damnatur. Anathema autem in absurdum ac ridiculum sensum, quem nemo tuetur, ad arbitrium transferet. Ille verò, quem tueri volet, sensus nunquam erit ipse quem Ecclesia damnaverit. Sic Ecclesiæ infallibilitas, speculativè semper agnita, in praxi semper deludetur. Cui quidem incommodo, ut aliquatenus occurrere videretur Lovaniensis, ait (1), « recurrendum esse ad ipsam Eccle- » siam, quæ declaret, non quis, juxta grammatico- » rum regulas, sit verus ac naturalis propositionis » illius sensus, sed quem sensum ipsa damnatum vel » definitum voluerit. » O doctor Lovaniensis, num capis sensum hunc, quem Ecclesia damnatum vult, non posse in praxi damnari, nisi assignetur præcisè; et præcisè assignari non posse, angelico more, abs-

(1) Pag. 12.

que certis vocum formulis? De hoc sensu, qui quædam erit propositio, perinde ac de priore propositione, cujus est sensus, similis erit in immensum disputatio. De subjecto, de prædicato, de junctura, de quibuslibet grammaticorum regulis et apicibus æternùm disceptabitur; quandiu Ecclesia, in judicando, certis vocum formulis sive propositionibus utetur, tandiu grammaticorum scholæ et argutiis subjacebit; nisi emendari velit, desinat in judicando, tum loqui, tum scribere.

Nullum sensum quem eliminare studuerit, poterit certis vocibus designare. Illæ quippe voces poterunt grammaticis videri impropriæ. Æternùm igitur taceat Ecclesia, si in assignando tum catholico, tum hæretico sensu, in infinitum errare queat. Tunc omnia illius anathemata erunt inane terriculum; tunc ipsa inermis, et succiso censuræ nervo, imbecillis jacebit: unde portæ inferi prævalebunt.

III. Quæ jam superiùs dixi, non ex subtili argumentatione conjicio, sed exemplo jam allato a Lovaniensi demonstrantur. Hæc enim sunt ipsissima illius verba (1) : « Porrò dum contrarium asserit declaratio » plenior, ipsam Ecclesiæ in fidei et morum quæ» stionibus definiendis infallibilitatem in periculum » adducit. Si enim aliquando ostensum fuerit pro» positionem aliquam, quæ ab Ecclesia damnata est » ut hæretica, juxta grammaticorum regulas, et » usum loquendi apud profanos receptum, in vero » ac naturali sensu catholicam, jam sequetur Eccle» siam in ipsa quæstione fidei errasse. Damnaverit » enim sensum verum ac naturalem illius proposi-

(1) Pag. 11.

» tionis ut hæreticum, quem probatum fuerit esse
» catholicum. Sic, verbi gratiâ, si quando proba-
» verint ex grammatica Molinistæ, sensum verum
» ac naturalem illius propositionis: *Interiori gratiæ*
» *in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*, esse
» hunc, quod interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ
» nunquam resistitur, quoad effectum illum ad quem
» producendum aliud ex parte Dei auxilium non re-
» quiritur; si, inquam, Molinistæ, ut contendunt,
» aliquando probaverint hunc esse sensum verum
» ac naturalem illius propositionis, jam doctrina
» sanctorum Augustini et Thomæ, de gratia per se
» efficaci, ut hæretica damnata est.

» Similiter si probaverint, ut rursus contendunt,
» sensum verum ac naturalem hujus propositionis,
» *Liberum arbitrium a Deo motum et excitatum*
» *posse dissentire, si velit*, potestate Molinisticâ;
» iterum sanctorum illorum doctrina ut hæretica a
» concilio Tridentino damnata erit. »

Jam plana est et perspicua mens auctoris. Postquam Ecclesia aliquam propositionem damnavit ut hæreticam, judice Lovaniensi, nemo tenetur hanc ipsam *in suo vero ac naturali sensu* ut hæreticam damnare; sufficit ut condemnetur in alieno et absurdo sensu, qui textui gratis affingitur. Cùm autem alienus sensus nihil aliud sit quàm diversa propositio, ut jam demonstratum est, hinc sequitur abunde esse, modò ore tenus obtemperes; ita ut, dum Ecclesia certam quamdam propositionem hæreticam declarat, tu aliam omnino diversam condemnes. Quod si velis hanc ipsissimam propositionem, quam Ecclesia *in vero sensu ac naturali* damnatam prædicat,

[redacted]

in eodem vero ac naturali sensu simplicissimè damnare, scrupulum superstitionemque tuam deridet Lovaniensis. Si ipsi auscultès, fas erit semper credere sensum ab Ecclesia damnatum, esse sensum a propositione alienissimum, quem nullus hominum seriò unquam excogitavit. Idem est ac si diceret : Sufficit ut aliam propositionem pro damnata propositione repudies.

Quòd si ulteriùs instes, ac velis propositionem damnatam *in sensu obvio, quem verba præ se ferunt, sive in sensu vero ac naturali* damnatam, condemnare, sic te increpat Lovaniensis : « Ecclesiæ » infallibilitatem in periculum adducis....... Jam » sequeretur Ecclesiam in ipsa fidei quæstione er» rasse. » Idem est ac si apertè ita loqueretur : Nos de sanctorum Augustini ac Thomæ sensu certiores sumus, quàm ipsamet Ecclesia. Ecclesia errare posset *in judicando quis sit verus illorum sensus ;* nobis planè constat hunc verum sensum optimè eliquasse. Ecclesiæ autem nullatenus fas est horum doctrinam convellere. Quandiu licebit dicere Ecclesiam errasse in assignando vero sensu hujus propositionis : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur,* tandiu Ecclesiæ infallibilitatem quamdam reverebor. Enimvero ne sensus, sive propositio Augustiniana, damnata credatur, propositioni quam damnatam vulgus existimat, aliam nescio quam chimæricam et absurdam substituere decrevi. Tunc enim, ex ea versatili ad meum arbitrium Ecclesiæ infallibilitate, nihil incommodi in tuenda sententia, quam Augustinianam dico, experturus sum. At verò, si necessum foret propositionem ab Eccle-

sia *in vero* ac *naturali*, ut ipsa putat, *sensu* damnatam, *in vero* ac *naturali sensu* seriò et candidè condemnare; tunc demum in has voces erumperem: *Jam sequeretur Ecclesiam in ipsa fidei quæstione errasse.* Ego verò Lovaniensi hanc suppositionem gratis factam objicio. Suppono Ecclesiam definire, voluntatem posse potestate, quam ipse Lovaniensis Molinisticam vocat, resistere, sive dissentire, etiam dum actualiter hìc et nunc movetur ab efficacissima gratia. Suppono iterum Ecclesiam definire, gratiam, quæ sufficiens dicitur, ita sufficere, ut nullum aliud adjutorium necessarium sit ad actum perseverantiæ perfectè eliciendum. Suppono Ecclesiam adeo expressè omnia suffugia præcludere in suo decreto, ut sensus quem Lovaniensis Augustinianum appellat evidentissimè indigitetur, et damnetur ut hæreticus. Dicet-ne Ecclesiam errasse in judicando *quis sit* verus ac naturalis Augustini sensus? Dicet-ne se rectiùs et sagaciùs quàm ipsam Ecclesiam interpretari Augustini textum? Dicet-ne, de Augustini textu, quod Protestantes hæretici de textu Scripturarum in sua fidei Professione declarant, scilicet, se hujus textûs verum sensum apprimè tenere, *non tam communi Ecclesiarum omnium consensu, quàm proprio spiritu,* qui hunc sensum perscrutatur? Quòd si Ecclesia instet, et nullius alieni sensûs prætextu sibi illudi patiatur, quid tum Lovaniensis? Dicet-ne, obduratâ fronte, eam in ipsa quæstione errasse?

IV. Neque dicat hanc suppositionem, ut omnino impossibilem, negandam esse. 1° Sic contendebant Lutherus atque Calvinus, Augustinum damnari non posse, quippe qui evidentissimè docuerat quod ipsi de

de efficaci gratia docebant. Ecclesia, inquiebant, sibi ipsi contradiceret, si Augustinum, quem tantopere approbavit, damnaret.

2°. Qui negat hanc suppositionem esse possibilem, negat Ecclesiæ fas esse de hac quæstione decernere, nisi ad ipsius dicentis arbitrium decernat; negat fieri posse ut ipse erret *in judicando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus*. Dum supponit Ecclesiam in hoc ipso errare posse, saltem de se dicat quod de Ecclesia dicere non est veritus, scilicet se errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus*. Si fateatur se posse in hoc errare, ergo supponi potest Ecclesiam suâ definitione illum in hoc errantem damnare? Abdicabit-ne sensum quem Augustinianum appellat? Dicet-ne potiùs Ecclesiam in ipsa fidei quæstione errasse? Quòd si nitidè, expressè et candidè respondere nolit, Thomistas, quorum nomine gloriatur, in medium proferam. Absit ut hanc scholam cum discipulis Jansenii confundere velim! Insigniores enim Thomistæ, ut dogma fidei docent 1° gratiam, quam *sufficientem* vocant, et quæ omnibus datur, *verè sufficere* : 2° Peccatum non imputandum esse, si defectu gratiæ verè sufficientis vitari non posset : 3° Hanc gratiam omnibus datam, esse auxilium *sine quo non* ad eliciendos actus bonos, remissos, debiles ac minùs perfectos, quibus tamen adjutorium *quo*, ad robustiores actus ad implendam legem necessarios, impetrari posset : 4° Illud auxilium *sine quo non*, esse illud quo quis conatur implere præceptum, quove deficiens viribus easdem a Deo deprecatur.

Hæc autem singula adeo candidè credunt, ut

suam orthodoxiam ab his dogmatibus amplectendis omnino pendere arbitrentur. Nunc autem, exempli gratiâ, gratìs suppono Ecclesiam definire, 1° Ipsos malè interpretari Doctoris Angelici textum, eumque docuisse nunquam gratiam prædeterminantem: 2° Auxilium ex sua natura sive essentia prædeterminans, et ad actum necessarium, illud esse quod, sicubi adest, voluntatem ad actum necessitat necessitate antecedenti, et sicubi abest, voluntas insufficienter adjuta impar est ad actum: 3° Ad libertatem exercitii et ad activam indifferentiam, quam solam Lutherus et Calvinus negaverunt, requiri ut voluntas, a Deo mota et excitata, possit in sensu composito dissentire, id est conjungere actualem dissensum cum actuali efficacissimæ gratiæ impressu. Quid tum pii ac sinceri Thomistæ? Nullatenus dubito quin dicturi essent: Ecclesia longè sagaciùs quàm nos verum ac naturalem tum sancti Augustini, tum sancti Thomæ sensum investigavit. Sensus quem ipsa damnavit non potest esse sensus verus Augustini et Thomæ. Intolerabili superbiâ peccaret qui dicere non esset veritus, se rectiùs quàm Ecclesiam hos doctores interpretari. Hunc igitur sensum ex animo abdicamus. Absit enim ut philosophiam nostram, et nostram textuum interpretationem, Ecclesiæ fidei anteponamus. Eadem necessitas urgens, eadem textuum discutiendorum difficultas, tum in approbando Augustini, tum in damnando Jansenii opere; quin etiam major difficultas occurrit in exsculpendo sensu Augustini quàm Jansenii. Itaque si Ecclesia erravit *in judicando quis sit verus ac naturalis Jansenii sensus*, pari jure dici fas erit itidem errasse *in judi-*

cando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus. Calvinistæ innumeri, qui nunc in Ecclesiæ sinu delitescunt, sic argumentabuntur: Quæ Calvinus de *irresistibilitate* voluntatis, sive de gratiæ per se efficacis *indeclinabilitate* docuit, ab Augustino planè didicerat. Hic Augustini sensus evidentior est, quàm ut possit in dubium seriâ mente revocari. Erravit Ecclesia *in judicando* quis sit verus ac naturalis Augustini *sensus.* Nos grammaticorum scholam appellamus, et Tridentinæ synodi definitionem ex prava Augustini interpretatione factam ingratiis toleramus.

Alia ex parte, haud deerunt theologi qui dicant: Sensus ille gratiæ per se efficacis, quæ scilicet insuperabiliter et indeclinabiliter movet voluntatem, non est verus ac naturalis Augustini sensus. Si Ecclesia in eo eliquando sensu errare posset, quantò magìs errare possunt Jansenii discipuli in exsculpendo eo Augustini sensu! Sic Jansenii discipuli adversariis arma ministrant, suoque se gladio jugulant, dum contendunt Ecclesiam errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis cujuslibet auctoris sensus.* Hæc enim assertio in ipsum Augustini perinde ac Jansenii textum evidentissimè caderet.

Quin etiam, si valeant hujusmodi argutiæ, scatebit in ipso Ecclesiæ sinu pestiferum hæreticorum genus, qui singulas priscorum hæreticorum causas novo examine discutient. Grammaticorum scholam appellabunt, ut Ecclesiæ judicium emendetur, de sensu Pauli Samosateni, Arii, Photini, Nestorii, Eutychetis, Pelagii, Berengarii, Lutheri, atque Calvini.

Sic etiam Ecclesiæ palàm contradicturi sunt in judicando quis sit verus ac naturalis Athanasii, Cyrilli, Augustini, cæterorumque omnium Patrum sensus. Atqui traditio nonnisi Patrum testimoniis constare potest; Patrum verò testimonia nonnisi certis vocum formulis exprimuntur; illæ autem vocum formulæ, non Ecclesiæ judicio, sed grammaticorum regulis explicandæ sunt. Funditus itaque ruet ipsa traditio, si Ecclesia errare potuerit *in judicando quis sit verus ac naturalis textuum traditionis sensus.*

V. Nec dicat Lovaniensis, ad servandum fidei depositum pertinere, ut Ecclesia infallibiliter judicaverit quis sit verus ac naturalis sensus Athanasii, Augustini, aliorumque Patrum; minimè verò ad depositum servandum attinere, ut ipsa infallibiliter judicet quis sit verus ac naturalis Jansenii sensus.

Verùm quæro qua de causa dicendum sit Ecclesiam infallibiliter judicasse de damnando Pauli Samosateni, Arii, Photini, Nestorii, Pelagii, aliorumque hæreticorum sensu; et de approbando Athanasii, Cyrilli, Augustini, aliorumque Patrum sensu? nimirum ut error profligaretur, neque sine certo testimonio relinqueretur veritas ab hæreticis propugnata. Idem verò argumentum valet circa Jansenii librum: quoquò se vertat Lovaniensis, suo se verbo captum sentiet. Si dicat verum Jansenii sensum non esse hæreticum, quispiam pari jure dicere poterit verum Pauli Samosateni, Photini, Nestorii atque Pelagii sensum hæreticum non esse; sensum verò genuinum Athanasii, Cyrilli et Augustini eum non esse quem

Ecclesia assignat. At verò, si rem in ambiguo positam fateatur, hoc saltem in confesso erit, scilicet Ecclesiam Jansenii textum, perinde ac veterum hæreticorum textus, in sensu hæretico intelligendum duxisse : unde liquet eamdem Ecclesiæ visam fuisse urgentem necessitatem damnandi Jansenii, ac damnandorum quos jam dixi hæreticorum. Profectò si concessa fuerit Ecclesiæ infallibilitas ad damnandos in urgenti fidei necessitate libros, sequitur Ecclesiæ credendum esse, simul atque declarat se in his præcisè circumstantiis versari circa librum cujusdam auctoris ; alioquin penes unumquemque criticum foret, ut Ecclesiam modò circa hunc librum infallibilem, modò circa illum errantem ad arbitrium fingeret. Hæc autem fallibilis, ut ita dicam, et veluti alternans infallibilitas, mera esset Ecclesiæ ludificatio.

Unicuique ætati sunt suæ fidei pericula, sua Ecclesiæ certamina, suæ victoriæ reportandæ, sui errores profligandi. Quapropter unâquâque ætate oportet hæretica scripta damnari, approbari autem ea quæ hæresim refellunt. Itaque ad servandam traditionem non minùs attinet ut damnetur Jansenius, si blandis fucatisque vocibus Calvinisticam necessitatem docuerit, quàm ut olim damnati fuerint Arius, Nestorius atque Pelagius, atque laudati fuerint Athanasius, Cyrillus et Augustinus, purissimi dogmatis defensores.

Sin autem dicere liceat, Ecclesiam quâvis ætate errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis sensus* tum hæreticæ, tum catholicæ propositionis, actum est omnino de qualibet cujusvis ætatis traditione. Neque enim Ecclesia poterit sanas vocum for-

mulas ab hæreticis certissimè secernere ; sed ad emendandam Ecclesiæ interpretationem, adhibenda erit grammaticorum tutior censura. Traditio autem non vocibus ore prolatis aut characteribus scriptis constat, sed certo vocum sensu : unde si Eccclesia errare possit in judicando quis sit verus ac naturalis testium traditionis sensus, errare poterit in judicando quæ sit ipsa traditio cujusque ætatis.

Quod de una propositione dicitur, de multis a fortiori dictum oportebit, atque adeo de quolibet libri contextu; quippe qui nihil est præter multarum propositionum collectionem. Quod de uno libro dictum erit, de cæteris omnibus dici necesse est; quod de recentioribus libris damnatis, hoc de antiquorum hæresiarcharum operibus; quod de catholicis hujus sæculi scriptoribus, hoc de Patribus ipsis dictum censetur. Ita sensim, criticorum audaciâ invalescente, ipsi Ecclesiæ canones, ipsiusque Scripturæ textus, ad arbitrium grammaticalis scholæ ad varios sensus flectentur. Namque idem argumentum circa canones et Scripturas valere consentaneum est.

VI. Enimvero a Lovaniensi objici non potest, Ecclesiam a Spiritu sancto ex promissis semper inspirari, ne erret in judicando quis sit verus ac naturalis sensus tum Scripturæ sacræ, tum cujusque dogmatici canonis; non item inspirari in judicando quis sit verus ac naturalis sensus scriptoris haud canonici, qualis est Jansenius.

1° Respondeo Spiritûs sancti opem etiam requiri in judicando quis sit verus ac naturalis sensus scriptorum qui sunt in unaquaque ætate traditionis testes aut adversarii, ne Ecclesia erret in assignanda vera

traditione, neve portæ inferi prævaleant adversùs eam : unde idem argumentum quo probatur Ecclesiam ex promissis inspirari ne erret in interpretandis aut Scripturis aut suis canonibus, probat etiam hanc inspirari ex promissis ne erret in interpretandis traditionis testibus et adversariis. Quo posito, concludendum erit, in utroque interpretationis genere, Ecclesiam ex promissis inspirari, et evehi supra grammaticorum censuram, ne fortè in grammaticalibus regulis errans, portis inferi prævalentibus succumbat.

2° Respondeo Ecclesiam grammaticorum scholæ subjacere in interpretandis Scripturis et canonibus, si ipsi subjaceat in interpretandis traditionis testibus et adversariis. Enimvero Ecclesia traditione perinde ac Scripturis indiget, ad servandum fidei depositum. Unde si subjacet grammaticorum scholæ *in judicando quis sit verus traditionis sensus*, pariter dicendum erit ipsam eidem scholæ subjacere, *in judicando quis sit verus Scripturæ sensus*. Quòd si subjaceat grammaticis in interpretandis sacris Scripturis, procul dubio et subjacebit in interpretandis suis canonibus. Singulæ tum Scripturarum, tum canonum, propositiones constant subjecto, prædicato et utriusque juncturâ, perinde ac sanctorum Patrum locutiones. Quapropter, si dicas Ecclesiam permitti a sancto Spiritu grammaticorum censuræ in eliquando sensu testium traditionis, pariter dicas necesse est etiam permitti eidem censuræ in eliquando Scripturarum et canonum sensu. Utraque interpretatio ad servandum depositum maximè attinet : vel in utraque, Ecclesia sit, sancti Spiritûs ope, superior grammaticis;

vel in utraque, permittente Spiritu sancto, errare, et a grammaticis emendari potest.

Quod autem de grammaticis dictum erit, de dialecticis dictum oportet. Neque enim minùs hominum locutiones a dialecticorum quàm grammaticorum regulis pendent. Aliæ sunt negativæ, aliæ affirmativæ; aliæ universales, aliæ particulares propositiones. Permultæ sunt etiam propositionum connexiones, quæ plus minùsve significant. Sensus itaque conclusionis cujusque a præmissis pendet. Hæc singula in traditionis testibus, in canonibus dogmaticis, et in Scripturis semper occurrunt. De sensu, non de syllabarum sono agitur. Sensus enim eliquari nullatenus potest, nisi ex certis dialecticæ regulis. Perpendendum est enim quid præcisè singulæ propositiones inter se connexæ significent, vi connexionis. Sic Ecclesiæ decretum in judicando quis sit Scripturarum, canonum et Patrum sensus, non minùs dialecticorum quàm grammaticorum argutiis ventilabitur.

Præterea si dixeris Ecclesiam posse eidem propositioni nunc sensum catholicum, nunc sensum hæreticum gratìs affigere, sequetur eam posse frequentissimè esse variam, nec sibi unquam constare in assignando vero cujuslibet locutionis sensu. Quæ si ita sint, quâ ratione constabit, quæso, significatum fidei sensum non immutari, dum singula signa ad arbitrium immutantur? Et quod certum traditionis vestigium invenies, si quælibet voces, quibus hæc certi sensûs vestigia indigitari possent, variâ, versatili et ambiguâ significatione obscurentur? Quod herì sic sonabat, hodie quid longè diversum innuit, idem quod herì cras denuo significaturum. Etiamsi

nulla esset vera cujusquam sensûs immutatio, de hoc tamen Ecclesia ipsa sibi ipsi testis esse non posset. Sensus enim, ut jam dixi, nonnisi certis vocum formulis assignari potest. Confusio autem signorum significatorum, sensuum confusionem gignit. En quò nos miseros perduxit criticorum sophistica temeritas. Jam apud Catholicos vanæ traditionis amantes, quemadmodum et apud Protestantes hæreticos, grassatur palàm ea pestifera animi præsumptio, quam *independentiæ* nomine appellant. Jugum excutitur: Patres, ac præcipuè Augustinum, quin etiam Ecclesiæ definitiones, ipsasque Scripturas ita legunt, ut ad suum arbitrium sensumque quoslibet textus temperari velint. Ipsi sibi arrogant ut in grammatica et dialectica plus quàm Ecclesia sapiant.

Sic nulla deinceps erit Ecclesiæ auctoritas, aut in arcendis locutionibus fidei inimicis, aut in deligendis quæ depositum tutiùs servent. Forsan ipsa imprudens usurpabit voces quæ in sensu naturali hæreticum venenum insinuant. Forsan et respuet quæ sunt orthodoxiæ consentanea. Quod si impios Socinianorum, verbi gratiâ, libros, ut venenatos fontes, declinari jubeat, continuò singuli fideles, Lovaniensis doctrinâ imbuti, inclamitabunt Ecclesiam errare *in judicando quis sit verus ac naturalis horum operum sensus*. Licebit itaque quibuslibet grammaticæ peritis hominibus gravissimas censuras aspernari, perlegere sophistica hæreticorum opera, se denique Ecclesiam inter et hæreticos auctores supremos arbitros constituere. Nulla erit forma sanorum verborum habenda, nisi quæ criticis arriserit. Solæ mulierculæ contagio infectæ, atque assuetæ incantatæ serpentis

voci, viros exorabunt ut ipsi auscultent. Enervis jacebit omnis Ecclesiæ censura. Non apertè quidem confutabitur, sed eludetur paulò verecundiùs. Grammaticos appellabunt : quoad sensum alienum et absurdum decretis obsequentur; de vero ac naturali locutionum damnatarum sensu, quem acerrimè propugnabunt, parvipendent Ecclesiæ judicium. Quos damnaverit libros, aureos existimabunt; eorumque verum sensum amicorum auribus instillabunt summâ arte summoque studio. Nonne portæ inferi prævalebunt contra Ecclesiam, inermem, delusam, et grammaticorum argutiis devictam?

VII. Lovaniensis sibi ipsi apertè illudit, dum asseverat Ecclesiam errantem in judicando quis sit verus ac naturalis poropositionis sensus, minimè tamen errare in judicando qualis sit sensus quicumque, quem approbat aut condemnat; quasi verò infallibilis sit in assignando sibi ipsi hoc sensu, cùm sensus ipse sit quædam propositio de cujus sensu et hypothesi iterum atque iterum ipsa errare potest. Cùm ipse Lovaniensis totam Ecclesiæ infallibilitatem in hoc uno positam velit, ut in judicando qualis sit sensus nunquam erret, saltem hæc una infallibilitatis species in praxi demonstranda erat. Hoc autem minimè præstitit; imò facilè demonstratur Ecclesiam errare in judicando qualis sit, si erret in judicando quis sit.

Judicare qualis sit sensus est qualificare quamdam propositionem. Verbi gratiâ Ecclesia qualificavit hanc Calvini propositionem : *Voluntas a Deo mota et excitata non potest dissentire, si velit :* qualificavit nempe ut hæreticam. Qualificatio autem, sive

nota, unicuique propositioni pro merito imponenda est. Meritum verò, vel, ut ita dicam, demeritum propositionis, ex vero ac naturali illius sensu metiri debet. Quare, exempli causâ, hæc Calvini propositio ut hæretica meritò damnata fuit? nempe quia ex nativa vocum significatione hanc qualificationem meretur. Sin autem verus ac naturalis cujusdam propositionis sensus catholicus est, immeritò, falsò et iniquè ut hæretica damnatur. Verbi gratiâ, si hæc propositio : *Voluntas a Deo mota et excitata potest dissentire, si velit*, ut Semipelagiana damnaretur, ea qualificatio immeritò, iniquè et falsò fieret. Ratum est igitur et inconcussum, qualificationem propositionis jure merito esse metiendam ex quidditate seu essentia propositionis, nimirum ex vero et naturali quem exprimit sensu, ac proinde Ecclesiam errare in qualificanda propositione, si erret in ea interpretanda. Verbi gratiâ, si Ecclesia erraret in interpretanda jam allata propositione in sensu Semipelagiano, consequenter erraret in ea qualificanda ut hæretica : nullatenus enim hanc qualificationem meretur ; quippe quæ tantummodo docet arbitrii libertatem cum actuali gratia cohærere.

Innumera sunt exempla quibus id patet. Si carpere velis quod ab adversario coram judice dictum est, oportet ut illius dictum in suo vero ac naturali sensu accipias ; alioquin adversarius meritò queritur te illi imponere, et candidè dictum iniquâ interpretatione alterare. Neque judex ipse, nisi sit iniquus, potest illius dictum ut et indecorum damnare, nisi priùs constet verum ac naturalem illius sensum indecorum esse. Si in legendis amici litteris dubites an succensendum sit, aut grates amico agendæ, cer-

tior fias necesse est quis sit verus ac naturalis litterarum sensus. Qualificatio igitur, ex veri aut falsi sensûs eliquatione, aut vera et justa, aut falsa et iniqua est. Quod autem de singulis cordatis hominibus, in quocumque infimi ordinis negotio, evidentissimè dicendum est; hoc de Ecclesia, quæ singulas voces sanctuarii lancibus ponderat, in gravissimis quæstionibus, nonnisi absurdissimè negari posset : alioquin ipsa Ecclesia posset singulas Augustini propositiones damnare, et singulas Pelagii aut Juliani contra Augustinum propositiones gratìs translato sensu approbare. Unde Ecclesiæ definitiones et anathemata aperto ludibrio verterentur, quemadmodum versæ sunt duodecim Arianorum diversæ formulæ, quæ per aliquot annos sibi mutuò contradixere.

Quod si privatus quisque lector teneatur, in eliquando cujuslibet ignoti scriptoris vero ac naturali sensu, suam privatam censuram *vero* huic et *naturali* sensu accommodare, ne in ea censura gravissimè peccet; quantò magis Ecclesia mater, eo, non tantùm recto et justo, sed etiam pio et materno affectu, filiorum scripta dijudicans, servare debet verum ac naturalem cujusque propositionis sensum, ne injuria qualificatio hunc germanum sensum ullatenus excedat. Verùm ne dicat Lovaniensis me ipsi imposuisse, quippe qui qualificationem meritò affixam dixerit, non propositioni quæ malè intelligitur ab Ecclesia, sed sensui quem Ecclesia damnat. Meminerit, quæso, hunc sensum esse necessariò, ut jam sexcenties monui, certâ vocum formulâ prolatum. Igitur ipse quædam est propositio : itaque vel hæc ulterior propositio, quæ sensus *prioris* propositionis dicitur, est identica ipsi et synonyma, vel *sensu* diversa est.

Si sit identica et synonyma, quod de altera dixeris, de altera dicas necesse est. Si neutra ex suo naturali sensu, sive quidditate et essentia, qualificationem hanc commeruit, Ecclesiæ qualificatio est falsa et utrique injuria. Sin autem ulterior propositio, quæ sensus nuncupatur, non sit identica sive synonyma priori, sed diversa quoad sensum, jam patet alteram propositionem non esse alterius propositionis sensum, imò diversum sensum habere. Unde iniquum est ut Ecclesia alteram propositionem alteri propositioni falsâ interpretatione substituat, et catholicam quasi hæreticæ synonymam qualificet. Quid tibi videretur, ô Lovaniensis, si quis auream Augustini propositionem cum impia et hæretica Calvini confunderet, atque damnaret Augustini dictum, eo falso nomine quòd impia et hæretica quædam propositio reputaretur verus ac naturalis illius Augustiniani dicti sensus? Num errat medicus, qui, morbum pro morbo curans, ægrotum temerè necat; aut judex, qui, causam pro causa perpendens, innocentem pœnis addicit? Atqui medicus, inquies, non errat in judicando qualis potio præbenda sit ad depellendum quem instantem putat morbum; neque judex errat in judicando qualis pœna sumenda sit a scelesto qui hoc facinus admisit. Concedo totum. Quid inde? Uterque tamen errans in judicando quis sit tum ægroti morbus, tum quod sit rei facinus, exitiosissimè errat etiam in judicando tum qualis potio, tum qualis pœna decernenda sit.

Qualificatio igitur a quidditate propositionis omnino pendet. Si Ecclesia errat in interpretando, et in qualificando errat. Enimvero errat vel in qualificanda ut hæretica propositione quæ catholica est,

vel in substituenda diversa propositione in locum propositionis de qua agitur. Utrum verò horum Lovaniensis dixerit, æquè constat propositionem de qua una agitur, illiusque auctorem, immeritâ qualificatione configi. Nemo autem non videt nullam fore Ecclesiæ auctoritatem, nullos censuræ nervos, in damnandis aut approbandis libris; imò censuram omnem ad arbitrium grammaticorum ludibrio esse habendam, si sponsa Christi in suis decretis purgari nequeat, nisi dum dicetur eam intendisse nescio quem alium, diversum a vero, sensum, quem ipsa seriò assignare non posset; eamque errasse, instar pharmacopolæ, qui, morbum pro morbo curans, intempestivâ potione ægrotum imprudens necat. Ecclesia iniquè ageret; immerentes auctores atque libros nunc censurâ vexaret, nunc comprobaret laudibus. Ulli censuræ nulla jam esset fides; nulla certa esset ratio, aut constans locutio, quâ errori exstirpando et tuendæ veritati consuli posset.

CAPUT II.

An possit aliqua propositio catholica esse in vero et naturali sensu, juxta grammaticorum regulas; simulquè hæretica in vero ac naturali sensu, juxta regulas Ecclesiæ.

I. « Quòd autem falleretur fortassis, in judi» cando sensum illum esse verum et naturalem illius » propositionis, nihil prorsus habere poterat incom» modi; quia etiamsi sensus ille non fuisset, ut esse » putabat, sensus verus ac naturalis illius propo» sitionis ante condemnationem, per condemnatio» nem tamen faciebat ut deinceps sensus ille dam» natus illi propositioni adhæreret, ac per eam

» significaretur, si non verè ac naturaliter, juxta » regulas grammaticorum, et usum loquendi pro» fanum, saltem juxta regulas et phrasim Ecclesiæ, » quæ regulis grammaticorum et consuetudini lo» quendi profanæ alligari non debet.

» Unde nec sequitur incommodum quod hinc » sequi aiunt declarationis plenioris auctores, nimi» rum fieri sic posse ut propositio aliqua in vero » ac naturali sensu catholica sit, quæ tamen in vero » ac naturali sensu ab Ecclesia damnata sit ut hære» tica. Siquidem non aliud sequitur, quàm fieri » posse ut propositio alia catholica sit in vero ac » naturali sensu, juxta regulas grammaticorum, » quæ tamen hæretica sit in vero ac naturali sensu, » juxta regulas et phrasim Ecclesiæ (1). »

Si Ecclesia errare potest in judicando quis sit verus ac naturalis sensus alicujus propositionis, nulla unquam, ut jam dixi, poterit in praxi assignari certa traditio, nulla ratio constans, aut admittendæ aut eliminandæ alicujus locutionis circa fidem, ac proinde nullum erit remedium præsens ad arcendum hæreseos contagium. Exempli causâ, hinc Hipponensem Augustinum, ut aiunt, illinc Iprensem pono. Asseverant Ecclesiam errasse in judicando quis sit verus ac naturalis Iprensis sensus; queruntur eam non sensisse quàm mirâ sagacitate cum Hipponensi penitus concordet. Verùm si Ecclesia hisce temporibus erravit, in judicando quis sit Iprensis sensus, nonne etiam olim errare potuit in judicando quis sit Hipponensis sensus? Ecclesia quinti sæculi eadem est quæ in decimo septimo filios docet.

Dicat quantumlibet Lovaniensis, Augustini Hip-

(1) Pag. 10 et 11.

ponensis sensum, de gratia Christi ex natura sua efficace, evidentiorem esse, quàm ut possit in dubium seriâ mente revocari. Hoc gratis dicitur; mera est principii petitio. Hoc idem concinebant Lutherus, atque Calvinus; hoc pernegant innumeri theologi, qui gratiam hanc ex sua natura efficacem in Augustini libris nusquam reperiunt. Præterea si Augustini sensus adeo perspicuus est, quantò magis sensus Jansenii lucidior erit, quàm ut ab Ecclesia possit ignorari. Jansenius enim se Augustini interpretem professus, per triginta, ut aiunt, annos, exacta cum methodo maturè enucleare studuit, quæ Augustinus in urgenti controversia nativâ ingenii rapiditate dictaverat. Si Ecclesia in interpretando Jansenio erravit, quid vetat itidem errasse in interpretando Augustino. Ipsa quidem declaravit Augustinum contra Pelagianos ac Semipelagianos fidei dogma optimè tueri. Ipsa verò non minùs expressè edixit, Jansenium Augustino dissentire, et fidei dogma evertere. Non est minoris momenti, ad servandum fidei depositum, ut qui hæresim docet auctor repudietur, quàm ut admittatur et laudetur qui hæresim certè confutat. Itaque eadem est Ecclesiæ auctoritas in utroque judicio; eadem servandi depositi ratio postulat, propositionem ab Ecclesia damnatam, intelligi in *vero ac naturali sensu, juxta regulas et phrasim Ecclesiæ*. Neque enim ubi de propositionibus ab Ecclesia damnatis agitur, grammatici aut vulgus profanum consulendi sunt, sed ipsa Ecclesia, quæ filiis suis et sentiendi et loquendi normam præscribit.

II. Lovaniensis ad arbitrium quæ docet modò exaggerat,

exaggerat, modò extenuat et atterit. Ubi vult Jansenianarum propositionum censuram parvipendere, dicere non veretur Ecclesiam errare posse in judicando quis sit verus ac naturalis propositionum sensus. Palàm contendit nusquam Ecclesiæ promissum *esse*, fore ùt in hoc judicio non erraret. Huic Ecclesiæ judicio opponit grammaticorum regulas, et receptam loquendi consuetudinem. Ubi verò sibi suisque metuit, blandis mollibusque verbis rem extenuat. Neque enim, ait, grammatici aut vulgus profanum consulendi sunt.

O Lovaniensis, seriò-ne an joco hæc dicis? Quid obtrudis *vulgus profanum?* Agitur non de profanis vocum novitatibus, quas arceri jussit Apostolus, sed de recepta apud omnes, etiam pios et doctos, loquendi consuetudine. Agitur de *regulis grammaticorum*, quibus sublatis nulla esset certa, constans et distincta apud homines dicendi ratio. Agitur de regulis, sine quibus neque ulla traditio, neque Scriptura sacra, neque ullus oralis sermo, quid certum sonare potest. Agitur de locutionibus quas auctores canonici, Patres et singuli optimæ notæ scriptores in suo vero ac naturali sensu hactenus usurpaverunt. Nunc consulenda est hæc necessaria cujuslibet sermonis regula, et hæc recepta a Scripturis et traditione loquendi consuetudo. Absit ut unquam dixerim Ecclesiam non posse aliquam locutionem, hactenus innocuam, et sensu catholico acceptam, repudiare, ne periculosa æquivocatio subrepat. Verùm in eo casu pia mater filios moneret se illius locutionis repudiatione, deposito consulere, eosque in posterum obligari ad vitandam hanc locutionem:

at verò apage qui dicat ab Ecclesia gratìs et ex improviso condemnatos iri pios scriptores, qui bono simplicique animo, antequam promulgata esset hæc nova lex dicendi atque scribendi, singulas voces, *juxta grammaticorum regulas*, et receptam tum a Scripturis, tum a traditione omnium sæculorum, loquendi consuetudinem, catholicum dogma docuissent.

Quod si Ecclesia subitâ et improvisâ vocum immutatione pios scriptores censurâ configeret, nonne unusquisque scriptor Ecclesiam matrem sic verecundè compellere posset: Catholicissimè sensi, scripsi catholicissimè, juxta grammaticorum regulas, et receptam a tota traditione loquendi consuetudinem. Potui-ne divinare hanc loquendi formam a te subitò immutatam iri? Num oportuit, dum adhuc vigebat hic mos, legitimæ vocum significationi adhærere? Num meritò pœnas dedissem, si contra grammaticorum regulas, et receptam hactenus loquendi consuetudinem, profanas vocum novitates temere usurpassem? Quare igitur do pœnas, eo quod fecerim quod si non fecissem pœnas meritò darem? Non minus injustè do pœnas de alieno sensu, qui mihi gratìs affingitur, quàm si innocens pro scelesto in vincula conjectus capite plecterer. Quantumlibet jube hanc locutionem deinceps in alio sensu usurpari; quantumlibet veta illam in pristino et naturali sensu in posterum accipi; nihil obsto; morem geram lubens : at de præterito valeant grammaticorum regulæ, et recepta hactenus loquendi consuetudo, quas candidè sectatus sum. Error judicis, qui insontem pro sonte imprudens damnat, judicium verum ac justum nullatenus facit; imò ideo injus-

[redacted]

tum est pœnale hoc judicium, quod imprudentis judicis errore pœna in insontem cadat. Sic etiam quid injustius anathemate, quo catholica locutio pro impia et hæretica damnatur ?.

Quid, velim, huic auctoris querelæ reponeret Ecclesia ? Num ipsa apud omnes sensim vilesceret, num censuræ palam exsibilarentur? Num ipsæ viderentur quasi laquei dolo injecti, ita ut quoquò tuleris pedem intercipiaris? Si contra receptam loquendi consuetudinem, catholicum dogma doceas, anathema eris : rursus eris anathema, si juxta receptam loquendi consuetudinem, quam Ecclesia ex improviso repudiat, idem dogma docueris.

Verum quidem est Ecclesiam posse certa quædam vocabula consecrare, quippe quæ cæteris omnibus aptiora sunt, quæ repullulantes hæreticæ æquivocationis sarculos exstirpent. Sic jubet Filium Patri *consubstantialem* dici, Virginem *Deiparam*, et in Eucharistia prædicari *transsubstantiationem*. Sed liquet Ecclesiam, in his vocibus consecrandis, nullatenus ex improviso recessisse a vero ac naturali sensu vocum, neque ullam vocibus vim intulisse ; imò cautissimè et sagacissimè delegisse vocabula, quæ ex suo congenito sensu, impium sensum evidentiùs et expressiùs arcerent.

Itaque, si valeret Lovaniensis assertio, quispiam Jansenii discipulus posset ita disceptare : Pridie quàm damnarentur ab Innocentio decimo quinque propositiones, nondum promulgata erat lex immutandæ Augustinianæ locutionis. Hucusque quinque propositiones nihil nisi purum et Augustinianum sonabant. Juxtà grammaticorum regulas, et receptam

a temporibus Augustini, quin etiam apostoli Pauli temporibus, loquendi consuetudinem, verus ac naturalis harum quinque propositionum sensus purissimus erat. Qui has propositiones tuebantur, inculpatè, appositè ac jure merito causam oraverunt: qui verò eas impugnabant, perperam, impiè et injustè alios persequebantur. Pridie quàm pronuntiaretur pontificium decretum, is erat causæ status; postridie gratìs inversa sunt omnia: subitâ et improvisâ sensuum naturalium translatione, effectum est ut qui meritò suam causam tuebantur, meritò damnati sint, et qui falsò fratres accusabant, meritò vicerint. O efficacem verborum metamorphosim! ô ludicram translationem sensuum! Ecclesiæ decretum non declarat sensum qui jam occurrit ex ipsa loquendi consuetudine, sed frustra reclamante tum grammaticorum regulâ, tum peritorum omnium consuetudine, facit repente quod nunquam fuit. Ne facti rationem quæras; sic volo, inquit; sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

In hoc, inquiet ille Jansenii discipulus, Ecclesiæ obsequimur, quod, abdicatis grammaticorum evidentibus regulis, et receptâ omnium temporum loquendi consuetudine, amplectamur phrasim Ecclesiæ. Violenta quidem est hæc phrasis, barbara, et veluti inhumana; inauditus sensus illi affigitur. Quod ex suapte natura affirmat, negare cogitur; quod negat ex nativo sensu, jam cogitur affirmare. Attamen hanc *phrasim Ecclesiæ* alacres usurpamus; neque enim piget, immutato sensu, voces immutare, et de dictionarii meris apicibus parum curantes, decreto parere.

Sic etiam Calvinistæ dicere poterunt: *Phrasim*

Ecclesiæ pacis studio accipimus. Dicemus itaque voluntatem a Deo motam et excitatam posse dissentire, si velit; quippe quæ si actu vellet dissentire, revera dissentiret. Neque amittit naturalem capacitatem, sive potentiam remotam nolendi, etiam dum actu ad volendum determinatur. Sic singuli hæretici, depositâ eâ animi rigiditate quâ jugum apertè excusserant, intra Ecclesiæ sinum latentes dicturi sunt, se *phrasim Ecclesiæ* libenter amplecti, quamvis absurdam, vi detortam, ridiculam, et grammaticorum regulis contrariam, id est legitimo et naturali linguæ usui, omniumque tum Scripturæ, tum Patrum phrasibus oppositam. Verùm, inquiunt hæretici, ore tenus tantùm obsequi facile est in meris logomachiis. Sic velit, sic jubeat Ecclesia, quid ad nos? sit, in re tam ludicra, pro ratione voluntas.

III. Si fas est dicere Ecclesiam errare posse in judicando quis sit verus ac naturalis propositionis sensus, eoque Ecclesiæ errore fieri, ut catholicissima propositio in hæreticam subitò transmutetur, nullus erit hæreticus qui non speret phrasim Ecclesiæ quam admittit, aliquando revocari posse. « Etiamsi, inquit » Lovaniensis, non fuisset, ut esse putabat, sensus » verus ac naturalis illius propositionis ante con- » demnationem, per condemnationem tamen facie- » bat, ut deinceps sensus ille damnatus illi proposi- » tioni adhæreret, ac per eam significaretur, si non » verè ac naturaliter, juxta regulas grammaticorum, » et usum loquendi profanum, saltem juxta regulas » et phrasim Ecclesiæ. »

Quibus positis, quod poeta de usu, hoc de Ecclesiæ decretis dictum oportebit :

ac naturali sensu Augustinianæ sunt; damnatæ sunt in alieno sensu, quem adversarii Molinistæ malignè affingebant. Sensus hic alienus et malignè affictus, errante et perperam interpretante Ecclesiâ, factus est subitò verus ac naturalis. Paremus quidem in accipienda ore tenus *phrasi Ecclesiæ*. Jam loquimur ut ipsa jubet, sed in sensu Thomistico, qui nequidem sensus nobis videtur. Enimvero in hoc Thomistico sensu, aut potiùs nugatorio sermone, insufficiens est quod sufficit. Præter insufficientiam auxilii dati, pernecessarium est aliud amplius auxilium, et voluntas proximè hìc et nunc potest, quod tamen repugnat ut ipsa hìc et nunc agat. Sic omnino obscuratur et ludibrio vertitur Augustinianum dogma, eâ absurdâ, violentâ et nugatoriâ Thomistarum locutione. At eo Thomistico fuco illisi, pace fruimur, reputamur omnino catholici; quin et adversarios ut Semi-Pelagianos acerrimè impugnamus. Quod deridemus, hoc ipsum est quo nos catholicè apud omnes constat sentire; hic est clypeus quo protegimur. O mirificam prorsus *Ecclesiæ phrasim*, quâ tot commoda nacti sumus! Sed tandem aliquando cadent intrusæ illæ et caducæ phrases; arcebitur procul Molinistica, sive Semi-Pelagiana locutio; renascentur brevì, ut speramus, aureæ Augustini locutiones, quibus Augustini dogma apertè exprimi decet.

Sic pariter, qui in sinu Ecclesiæ delitescunt, innumeri Calvinistæ dicturi sunt : *Phrasim Ecclesiæ* usurpemus necesse est. Dicturi itaque sumus, voluntatem a Deo motam et excitatam posse dissentire, si velit, etiamsi actu non possit velle dissentire; quippe quæ dissentire sive resistere non potest *in-*

superabili et omnipotentissimæ gratiæ potestati. Dicturi sumus panem ac vinum in corpus et sanguinem Christi *transsubstantiari* in Eucharistia. Verùm *cadent* quæ nunc sunt in honore, et renascentur quæ jam cecidere *Ecclesiæ phrases.* Tempus erit quo palàm dicemus, resisti et dissentiri nullatenus posse a voluntate quæ *insuperabiliter, indeclinabiliter et omnipotentissimè movetur* ad consensum. Dicemus in Eucharistia adesse Christum, virtute scilicet ex corporis et sanguinis substantia effluente; nòn autem ex ipsa reali corporis præsentia; quippe qui dixit : *Me autem non semper habetis.*

Nestoriani pari jure dicturi sunt : Et nos *Ecclesiæ phrasim* nullo nostro incommodo admittere juvat. Absit ut femina Deum verè pepererit. Attamen Deipara appelletur, modò apud nos ratum sit ipsam tantummodo peperisse hominem, cui Deus singulari unione conjunctus est. Forsan cadet aliquando advectitia illa Cyrilli phrasis, quâ femina Deipara indecorè prædicatur, et renascentur nitidiores Nestorii phrases.

Quin etiam Sociniani flexili et versipelli ingenio, qui tolerantiam et unionem, ut aiunt, promovere student, *Ecclesiæ phrasim* obsequiosè amplectentur. Filius, inquient, in sensu accommodatitio, dici potest Patri consubstantialis, quemadmodum amicus cum amico unanimis et concors dicitur; neque tamen in Patre et Filio erit substantiæ identitas, sed tantùm cordis et animæ. At fortè *renascentur* sensim ingenuæ locutiones quæ ante Nicænam synodum vigebant, cadetque, quod nunc est in honore, immane hoc et indecens *consubstantialis* vocabulum.

Sic se gerebant olim Ariani, qui Constantini temporibus aut *consubstantialem* Filium, aut saltem similis Patri substantiæ prædicabant. Verùm simul atque Constantius toto imperio potitus est, Filium Patri dissimilem in Sirmiensi formula dixerunt.

IV. Quæro a Lovaniensi, quo fine Ecclesia singulis theologis formulam subscribendam proponat, quâ damnantur propositiones *in sensu obvio quem verba præ se ferunt?* quo fine Lovaniensis ipse, aliique ipsi similes, tantopere jactent se singulas propositiones, præcisè, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt*, condemnare? Nonne sensus obvius quem verba præ se ferunt, et verus ac naturalis sensus sunt unum et idem? hæ voces planè sunt synonymæ. Procul dubio Ecclesia hanc formulam exigit, ne circa gravissimam censuram, cavillis, argutiis atque sophisticis de nomine quæstionibus sibi illudatur. Atque additio hæc, tanto apparatu facta, absurda et ridicula esset, si valeret Lovaniensis sententia. Ecclesiæ quidem is fuit animus, ut damnatum sensum absque ulla æquivocatione indigitaret, nempe assignando sensum qui legenti confestim occurrit, et quem nemo sanæ mentis non videt. Quid simplicius, quid brevius, quid facilius, quid aptius ad exstirpandam controversiam? quid lucidius, ut singuli pro modulo rem compendio expediant? Idem est ac si Ecclesia diceret : Qui obvius est sensus, et quem verba præ se ferunt, ipse est quem damnari jubeo. In hoc uno tota quæstio deciditur, quod primâ fonte vides, et quod nisi cæcutias aut conniveas, non videre nequis. Ille itaque sensus qui faciliùs ac promptiùs veluti suâ sponte ex simplici vocum juncturâ fluit, ipse, ipse est quem

ne dixeris unquam Augustinianum esse. At contra apertè illuditur Ecclesiæ, ipsaque sibi ipsi illudit, si valeat Lovaniensis argumentatio.

Idem enim est ac si diceret ipse Lovaniensis: « Condemno verum ac naturalem propositionum » sensum, non eum quidem qui verus ac naturalis » hactenus fuerat, juxta grammaticorum regulas, » et receptam loquendi consuetudinem; sed eum » quem Ecclesia subitò et ex improviso, ex falso, » alieno et malignè affictо, in verum ac naturalem, » repugnante ipsâ vocum naturâ, et omnium peri- » torum usu, convertit. »

Quæro autem rursus a te, ô Lovaniensis, quis sit ille sensus alienus, quem Ecclesia verum ac naturalem fecerit. Quod Ecclesia nusquam dixit, hoc nullatenus divinari potest. Ubinam latet sensus ille, quem tu obvium sive evidentem appellare non es veritus? Si per *sensum obvium quem verba præ se ferunt*, intelligendus sit sensus, qui juxta grammaticorum regulas, et receptam ab omnibus loquendi consuetudinem, ex ipso textu prosilit, et occurrit cuivis legenti, bene est, abunde est, tota controversia brevi et facilè dirimitur. Primo ictu oculi perspicitur quod damnandum est. Si verò dicas *sensum obvium quem verba præ se ferunt*, eum esse nescio quem, *qui contra grammaticorum regulas, et receptam ab omnibus loquendi consuetudinem*, ex improviso, et absque ulla prævia Ecclesiæ monitione, in locum veri ac naturalis suffectus est, jam sumus multò incertiores quàm antea. Quis enim divinare poterit quis sit ille sensus, qui a recepta loquendi consuetudine, ipsisque grammaticorum regulis alie-

nus est? Profectò neque ipsa Ecclesia illum assignavit, neque certò assignare posset; quippe quæ ex tua hypothesi errare potest in assignando cujuslibet propositionis quocumque sensu. Itaque idem est ac si diceres altâ voce: Condemno quinque propositiones in vero ac naturali illarum sensu, quem verba præ se ferunt; et continuò demissâ voce clam adjiceres: Sensus autem ille, quem dixi verba præ se ferre, est nescio quis sensus, *qui grammaticorum regulis, et receptæ loquendi consuetudini repugnat.* Sensus est quem Ecclesia nusquam declaravit. Sensus est indeterminatus, quem ipsa nullis vocibus assignavit, neque certò assignare posset.

Jam luce meridianâ clarius est, quanto molimine Ecclesia nihil nisi nugatorium effecerit, in exigenda hac fidei formula, si quæ dixit Lovaniensis vera sint. Quis nescire poterat Ecclesiam velle propositiones damnare in aliquo sensu quem damnatum volebat? Anne seriò condemno propositiones ab Ecclesia damnatas in sensu quem damnandum arbitror, et qui nullatenus assignari potest a theologis subscribentibus? Condemno propositiones in nescio quo sensu indeterminato et fictitio, quem Ecclesia verum esse textûs sensum decernit, et damnatum gratìs jubet. O ridiculam et subdolam fidei professionem! Quorsum hæc additio, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt?* Certè si exigeretur simplex et absoluta propositionum condemnatio, candidè intelligenda esset de vero ac naturali illarum sensu. Hactenus ita accepta sunt ab omnibus Catholicis singula Ecclesiæ anathemata. 1° Quælibet propositio simpliciter damnata *in sensu quem verba præ se ferunt,* ex regulis gram-

maticorum, et receptâ loquendi consuetudine, damnata creditur. 2° Si Ecclesia nullatenus moneat filios, se in hac censura receptam loquendi consuetudinem et regulas immutare, tum certè multò magis constat, censuram in vero ac naturali textûs sensu simplicissimè esse accipiendam. 3° Si Ecclesia adjecerit, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt*, filiosque ad hanc formulam amplectendam jurejurando obstrinxerit, tum procul dubio, luce clarius est eâ insigni additione inculcari quàm maximè, sensum, quem damnatum vult, eum esse qui, juxta grammaticorum regulas, et receptam loquendi consuetudinem, ex ipsa vocum junctura sponte fluit.

Quænam autem hæc impia sit Ecclesiæ irrisio, nemo sanæ mentis non videt, dum Ecclesia jubet ut damnetur sensus, qui juxta regulas et receptam consuetudinem obvius est, et quem verba præ se ferunt. Lovaniensis altâ voce jurat se textum in eo sensu condemnare, sed demissâ voce adjicit, sensum quem condemnat non eum esse qui ex regulis et recepta consuetudine obvius est, sed tantùm hunc esse qui contra regulas, et receptam loquendi consuetudinem, ex improviso et indeterminatè ab Ecclesia textui imponitur.

O Lovaniensis, qui alios doces, te ipsum non doces; qui mentales Calvinistarum restrictiones in rebus levioris momenti exsecraris, te ipsum, in professione fidei et jurejurando, absurdissimâ mentis restrictione cavillantem non horres? Quis unquam laxioris doctrinæ casuista affirmare ausus est, posse quempiam in juranda catholica fide, comicâ hâc mentis restrictione ludere? Juro, inquis, me condemnare hunc

textum, in sensu obvio quem verba præ se ferunt, scilicet in sensu qui a recepta loquendi consuetudine, regulisque alienus, et ab ipsa Ecclesia indeterminatus est.

Itaque Lovaniensis, insuper habitis tum fidei professione, tum jurejurando, tum Ecclesiæ definientis majestate, cuilibet expressissimæ contra suum dogma definitioni alacriter subscripturus est, modò ipsi liceat in nescio quem absurdum sensum, et a textu alienissimum, Ecclesiæ anathema detorquere. Sensus quem ipse tueri volet, nunquam erit sensus quem Ecclesia damnatum voluit. Sensus quem verba præ se ferunt, ex regulis et recepta loquendi consuetudine, erit purissimus, si Lovaniensi credas. Obvius autem erit, qui nusquam occurrit, et quem verba nullatenus præ se ferunt, ex regulis et recepta loquendi consuetudine.

Nullus erit deinceps hæreticus, in sinu Ecclesiæ latens, qui, eâ arte eoque exemplo fretus, omnia expressissima anathemata non eludat. In hoc tutissimo perfugio ovans hypocrisis *serpet ut cancer*. Hâc fucatâ et versatili sensûs obvii denominatione, omnia decreta ore tenus, nulla ex animo amplexurus est, quisquis Lovaniensi adhærebit. Proteus ille est, qui variisformis illudit, nec se vinciri patitur. Quidquid damnaveris nunquam erit id præcisè quod damnatum non vult. Jurabit se damnare obvium textûs sensum; quem tamen minimè obvium, *regulis, imò et receptæ consuetudini repugnantem* supponit. Dum jurat se Ecclesiæ judicanti adhærere, ipsam errare, et propositionem per se veram, iniquè hæreticam facere putat.

V. Itaque non tantùm de Janseniana controversia, sed de ipsa summa christianæ religionis agitur. Si ratum sit quod cum tanta confidentia asseverat Lovaniensis, nullus erit in posterum hæreticus, qui præcisè damnari, et Ecclesiæ sinu pelli possit. Ratum sit igitur atque inconcussum, Ecclesiam promissis fretam dicere posse : *Spiritui sancto visum est et nobis, etc.* quoties ad servandum fidei depositum, opus est ut hæresim denudatam condemnet in vero ac naturali hæretici textûs sensu. Ratum sit et inconcussum, illam a Spiritu sancto specialiter adjuvari, ne regulis tum grammaticorum, tum dialecticorum, unquam repugnet, dum damnat textum *in sensu obvio et naturali quem verba præ se ferunt.* Ratum sit et inconcussum, eam a Spiritu sancto specialiter adjuvari, dum vult verum ac naturalem sensum cujuspiam textûs, non quidem ad arbitrium transmutare, sed ex regulis et legitimo vocum usu præcisè assignare, ut præcisè assignatum a cunctis fidelibus damnari jubeat. Quæ si Ecclesiæ definienti abjudices, idem est omnino ac si humano corpori nervos demseris. Nullum erit Ecclesiæ robur. Hæretici verum, naturalem et obvium sensum, quem verba præ se ferunt, addito juramento, condemnabunt alacres, eâ tamen subauditâ lege, quod sensus hic nunquam sit ipse quem tueri voluerint. Hoc perfugium illis parat Lovaniensis, eâ inauditâ sensuum naturalium metamorphosi, eâque in judicandis sensibus Ecclesiæ fallibilitate, quam blandis vocibus insinuat.

Quod autem maximè attendendum mihi videtur, Jansenii discipuli, hoc totum ab apostolica sede com-

probatum jactitant, quod ipsa non condemnavit. Unde operæ pretium est, ut severissimè condemnetur, quidquid ipsi contra sanæ doctrinæ temperamenta licentiùs scriptitant. Exempli causâ, triumphum sibi ipsis decernunt, quòd censuram omnem effugerint *quinque Articuli* (*) ab ipsis olim Convenensi episcopo traditi, qui deinde Romam missi sunt. Eo tamen ipso in opere, qui *Via Pacis* inscribitur, quasi rata a summo pontifice nunc venditant, quæque Lovanii hisce annis scripta et excusa, ab apostolica sede damnata non sunt. Quin etiam scriptor ille confidentissimus, sanctissimum Patrem passim compellat ut singula vel confirmet vel respuat; quasi ex silentio interpellati judicis arrogaturus sibi tacitam sui dogmatis confirmationem. Jam verò connivere et dissimulare quid esset, nisi effrenæ licentiæ blandiri? Absit, ut ad Cyprianum scribebat Ecclesia mater ac magistra (1), « absit ab Ecclesia Romana vigorem suum tam profanâ facilitate dimittere, et nervos severitatis, eversâ fidei majestate, dissolvere? »

Quod autem tanta inter mala mœrentem animum levat, hoc unum est, scilicet, magnanimi pontificis sapientia, quæ singula loco et tempore agenda apprime novit. Hæc omnia eo liberiùs quo tutiùs, tuâ perspectâ prudentiâ, et erga me benevolentiâ, clam committo. Cæterùm veniam oro, quod epistolam, fusiùs ac properè scriptam, puriore charta non transcribam, manu jam defessâ, neque secretario

(*) De his Articulis, vide *Hist. des cinq Propos.* tom. 1, p. 277 et seq. (*Edit. Versal.*)

(1) *Epist. int. Cypr.* XXXI : pag. 43, edit. Baluz.

transcribendam

transcribendam credere velim. Perenni cum animi cultu, intimâ gratitudine, et singulari observantiâ ero,

Eminentissime Domine,

Eminentiæ vestræ humillimus et obedientissimus servus.

† Fr. arch. dux Cameracensis.

DISSERTATIO

DE NOVA QUADAM FIDEI PROFESSIONE

CIRCA

JANSENII CONDEMNATIONEM.

I. Non solùm observanda est usu et exteriori obedientiâ hæc constitutio; sed etiam certo et irrevocabili mentis assensu penitus credendum est veram et rectam esse illius definitionem, atque adeo eam fuisse legitimè editam contra Jansenii textum, in vero et genuino sensu sumptum. Per totum vitæ decursum constanter credere oportet quinque propositiones ex eo textu, in quo planè asseruntur, fuisse extractas.

II. Hæ voces, *uti et postea ab Innocentio XII*, suspicionem generant huc adduci breve illud Innocentii XII, quo Janseniani dictitant sese victores evasisse, ut sufficiat, circa factum, *obsequiosum* quod vocant *silentium*.

III. Hæc verba eo fine atque animo dicta videntur, ut putent omnes sedem apostolicam sibi reservasse declarationem sensûs cujusdam arcani et incogniti, quem ipsa clam damnari voluit in Janseniano textu; ita ut interim nemini liceat refellere genuinum et apertum libri sensum, tanquam hæreticum,

atque his artibus res tota veluti sub sigillo posita, etiamnum incerta maneat.

IV. Sensus quem damnavit apostolica sedes, non est ille tantùm quem verba præ se ferre videntur, et qui primo aspectu mentem afficit; sed is ipse est quem totus libri contextus, quantumvis illum perscruteris, verè exprimit; ita ut attentis totius libri, totiusque systematis partibus, sensus ille sit germanus tum libri, tum quinque propositionum sensus. Aliàs, abjecto, ad ludificationem meram, solo Jansenii nomine, totum Jansenii systema impunè propugnaretur.

V. Subdolè citatur hoc breve, ne cuiquam pastori liceat Jansenianos arguere. Promptum quippe erit Janseniano cuilibet contendere, sensum a se assertum non esse hunc eumdem sensum obvium, *quem ipsa verba per se exhibent*. Nempe dicturi sunt, sensum hunc damnatum, hactenus indefinitum videri. Insuper adjecturi sunt, hunc sensum non esse illum, qui necessitatem tantùm relativam et partialem inducit; quippe qui gratiæ ex se efficaci, atque adeo cœlesti, sancti Augustini doctrinæ evidentissimè consectarius est; sed sensum valde diversum, quo *totalis, absoluta, physica* et immutabilis necessitas stabilitur. His argutiis facillimè aperto ludibrio verteretur ipsa modestiorum pastorum vigilantia; tot suborirentur nobis spinosæ lites, quot Janseniani emendandi occurrerent. Sic optimis depositi custodibus impositum videretur silentium, ne contagium amputarent.

VI. Theologus iste sanæ doctrinæ minimè consulere studet, imò hoc unum molitur, ut Janseniani

ponantur in tuto, et facilè effugiant. Fateor equidem cuilibet homini privato non licere, ut quemlibet Ecclesiæ ministrum optimâ famâ præditum temerè et nulla de causa Jansenismi incuset. At verò longè aliter dixerim de episcopo, qui potest occultis ex causis suspectum habere quempiam clericum, atque illum a sacris ordinibus removere, donec ipsi constet juvenem rectiùs sentire. At contrà, si valeat illa, quam theologus adstruit regula, tenetur episcopus sacris ordinibus initiare quemlibet juvenem, *nisi legitimè, sive juridico ordine, constiterit ipsum juvenem esse suspectum, aliquam ex quinque propositionibus docuisse aut tenuisse.* Propositiones autem illæ, ut dictitant, prorsus ambiguæ sunt et incertæ; namque in alio sensu gratiam ex se efficacem, scilicet cœlestem Augustini doctrinam, duntaxat asserunt, et in alio sensu Calvinianam necessitatem enuntiant. Quis autem sit obvius ille sensus, quem summi pontifices damnatum voluerunt, res est etiamnum omnino incerta et indefinita : *siquidem ad summum pontificem duntaxat pertinet,* ut aït Hennebelius, *sensum quem in illis quinque propositionibus damnaverit, ut damnatum a fidelibus credi censuerit, declarare.* Porrò cùm summus pontifex non declaraverit quis præcisè sit ille sensus, quem ut damnatum a fidelibus credi censuerit, hinc sequitur nulli episcopo licere, ut quemquam juvenem a sacris ordinibus amòveat. Neque enim episcopus valet declarare quis sit ille sensus, quem pontifex in illis quinque propositionibus damnatum voluit, atque adeo nulli episcopo licet juvenem suspectum habere, etiamsi juvenis apertè doceat ac teneat quin-

que propositiones. Enimvero dicturus est juvenis quinque propositiones a se doceri tantùm in purissimo Augustini sensu, neque probari posse eas a se esse propugnatas in sensu damnato. Damnatus quippe sensus a summo pontifice nondum assignatus est et declaratus.

VII. Astutiores Jansenistas minimè piget ita argumentari, ut suam conscientiam obmutescere faciant, et persecutionem quam metuunt dexterè declinent. Prima ex quinque propositionibus in Janseniano textu sic obvia est, ut conceptis verbis, ne mutatâ quidem voculâ, legatur in libro. Verum quidem est. Hæc autem propositio avulsa a suis temperamentis, quæ in reliquo libri contextu sexcenties disseminantur, jure merito dici potest in sensu obvio, quem ipsamet verba per se exhibent, merè Calviniana; quippe quæ totalem et absolutam peccandi necessitatem exprimit. Unde citra omne mendacium, ac tutâ conscientiâ dici potest, *legitimè constare aliquam, nempe primam ex quinque propositionibus, in Jansenii libro, cui nomen Augustinus, teneri ac doceri, ideoque dici non posse quòd Jansenismus sit merum phantasma.* Ita Janseniani ultro fatentur aliquam ex quinque propositionibus in libro doceri, atque adeo Jansenismum non esse merum phantasma; etiamsi putent nihil posse exsculpi ex toto Janseniani libri contextu, præter cœlestem Augustini doctrinam, quâ docetur relativa et partialis peccandi necessitas.

VIII. Quid mirum si quispiam credat, Janseniano *libro doctrinam hæreticam* contineri, simul atque ponitur, huic homini constare, eo subdolo sensu,

quem detexi, primam ex quinque propositionibus Jansenii libro doceri ac teneri, si illa propositio in sensu obvio sumatur, et avellatur a suis temperamentis in toto libri contextu sparsis.

IX. Nullum lapidem non movet Hennebelius, ut constent hæc duo : 1° Illam primam ex quinque propositionibus esse hæreticam in sensu obvio quem ipsamet verba exhibent, quoniam sic decisa, et avulsa a temperamentis quibus mitigatur in toto libri contextu, absolutam ac totalem necessitatem adstruit. 2° Hunc sensum obvium, qui genuinus totius libri sensus non erat, sic affixum fuisse ab apostolica sede, tum propositionibus, tum libro, ut jam nemini liceat hunc sensum planè hæreticum ab utroque textu sejungere. Unde conficitur cæteras quatuor propositiones infelicem primæ sortem subiisse, ita ut propter hanc priorem, cui adjunctæ sunt, hæreticam significationem, jubente sede apostolicâ, induerint et retineant. His argutiis freti, contendunt sedem apostolicam omnino vetuisse, ne quisquam primam quinque propositionum unquam accipiat vel interpretetur, nisi in illo obvio sensu, atque adeo alias quatuor priori annexas jam non posse intelligi, nisi in illo hæretico totalis et absolutæ necessitatis sensu; quia, inquit Hennebelius, *alio sensu quàm obvio eam accipere ac interpretari expressè vetat sancta sedes, cujus decreto sincero me corde subjicio.* Itaque ea sincera animi subjectio hoc unum præstat, ut sensus ille obvius primæ propositionis, qui antea non erat genuinus totius libri sensus, ex alieno et fictitio fiat genuinus tum propositionum, tum libri sensus, et ea sit totius

damnationis ratio habenda intacta, remanente doctrinâ partialis et relativæ necessitatis, quam toto suo contextu Jansenius evidentissimè explicavit.

X. Quæ quidem si valeant, hoc unum efficit bulla *Vineam Domini Sabaoth*, ut confirmet hanc hæreticam totalis et absolutæ necessitatis significationem, quam sedes apostolica jam multoties indiderat, tum propositionibus, tum Janseniano libro, atque adeò theologi huic imperatæ interpretationi obsequentes, ex animo credant eam factam fuisse legitimam libri interpretationem, etiamsi antea non fuerit.

XI. Eâ lege et conditione, quid mirum si jubeat formulam a discipulo subscribi?

XII. At verò si quæras ab Hennebelio in quo sensu quinque propositiones ab apostolica sede damnatas putet, et a discipulo damnari velit, hæc est absoluta quam discipulo commodat responsio: « Respondeo me ea in re non posse prævenire judicium sedis apostolicæ, ad quam solam spectat declarare sensum quem in quinque propositionibus damnavit. Itaque judicio sedis apostolicæ obsequens, dico me in quinque propositionibus damnare sensum obvium quem ipsa illarum verba præ se ferunt. » Ex ea responsione decretoria, luce clarius est ipsum penitus latere quis sit ille *sensus obvius*, quem ipse cum jurejurando damnat. Sensus ille, etiamsi dicatur obvius, sic tamen non obvius est, ut nemo illum indigitare valeat, neque episcopus ipse dignoscere possit an quisquam hominum hunc sensum doceat necne, atque adeo catholicus habendus sit vel hæreticus. Sic, post editas quinque constitutiones, etiamnum damnatus ille

obvius Jansenii sensus, est sensus impervius, sensus problematicus, quem nemini licet investigare et perscrutari. Vetuit nimirum sedes apostolica, ne quisquam, vel episcopus, audeat hunc sensum obvium commonstrare. Hæc eadem sedes, quæ tanto apparatu et molimine hunc sensum obvium damnavit, ut ab omnibus Christi fidelibus passim damnaretur, sibi uni reservavit declarare quis sit sensus ille. Cùm autem id hucusque non præstiterit, id instar ænigmatis ambiguum atque incertum remanet. Dicant Janseniani quantùm libuerit quinque propositiones in sensu totalis et absolutæ necessitatis esse hæreticas, sed acceptas in sensu partialis et relativæ necessitatis puras esse, atque Augustiniano systemati consentaneas; crimini verteretur episcopo si diceret hunc esse obvium Jansenii sensum, quem sancta sedes evidentissimè damnavit; id si diceret episcopus, *præveniret judicium sedis apostolicæ.* Quamobrem quidquid obstrepant novatores, et quantumlibet dolosus illorum *sermo serpat ut cancer,* obmutescere cogetur episcopus. His positis, quidquid ulteriùs dicturus est Hennebelius, gratis dicturus est, et citra omnem de fide quæstionem; ipsi quippe sufficit ut opinionem suam libero animo propugnans, sensûs obvii declarationem ab apostolica sede fortè profecturam expectet.

XIII. Verùm si quæras quænam sit ipsius libera in disputando sententia, sic responsurus est, nimirum (1) negat justos qui volunt et conantur implere præcepta, jacere in totali et absoluta ea observandi impotentia. Enimvero tum temporis, ex ope alicu-

(1) De prima propositione.

jus gratiæ actualis volunt et conantur. Ex ea autem gratia actuali datur illi partialis quædam et absoluta potestas præcepta implendi; unde nec deest omnino *gratia actualis, quâ possibilia fiant*, possibilitate partiali et imperfectâ. Imò si justi illi, ex impossibili, obsequerentur huic insufficienti gratiæ et partiali, illâ potestate ad observandam Dei legem rectè uterentur; Deus opus inceptum perficeret: dato enim impossibili, sequeretur et aliud impossibile.

XIV. 1° Dum Hennebelius ait (1), gratiæ efficaci, *licèt resisti possit, non tamen resisti*; fateor quidem absolutam quamdam resistendi potestatem, quæ est vel ipsa *nuda*, ut docet Jansenius, *arbitrii flexibilitas*, vel concupiscentiæ oppositæ renitentia, quæ, teste eodem Jansenio, dicitur *peccandi potestas perfectissima*. At verò Hennebelius nusquam ingennè docet illam esse, ut uno ore concinunt omnes veri Thomistæ, potestatem proximam, solutam, et proportionatam difficultati.

2° Hennebelius, in tantis controversiæ angustiis positus, nusquam adduci potuit, ut gratiam illam verè, propriè et absolutè sufficientem diceret; quemadmodum et Thomistæ omnes apertè prædicant, id omnino ad fidei dogma servandum pertinere, ut ea gratia verè sufficiens habeatur, dum præceptum urget. Hoc autem tantùm sibi ipsi vix imperavit doctor, ut ita loqueretur : *vocaturque* convenienter *gratia sufficiens* : non quidem ex suo nomine illam sic appellat; absit : sed vulgi loquelam historicè refert et narrat. Neque certè id mirum videri debet : enimvero si quæreres an illa gratia, seclusa ab effi-

(1) De secunda propositione.

caci, largiatur homini infirmo ac tentato potestatem proximam, solutam, expeditam, relativè sufficientem, et proportionatam impedimento actualis concupiscentiæ; Thomistis hoc totum libentissimè annuentibus minimè obsequeretur. Tum procul dubio responderet se nolle *prævenire judicium sedis apostolicæ.*

3° Suffugium sibi parat in allegandis sancti Thomæ locis quibusdam, ut constet gratiæ tantùm parvæ, invalidæ, et reverâ insufficienti, voluntates hominum resistere; quippe hæc gratia frustratur eo solo effectu ad quem datur, ex voluntate antecedenti, quæ veluti vaga velleitas est.

XV. 1° Dum Hennebelius hæc verba scripsit (1), *quâ unum præ alio eligere possit*, intellexit-ne eam esse potestatem proximam, immediatam, solutam et expeditam, ut aiunt omnes Thomistæ, ita ut ea potestas vires habeat proportionatas delectationi oppositæ in eodem temporis puncto? minimè. Id si crederet, profecto elatâ voce ultro pronuntiasset. Quid verò jam dicturus est? mihi videor illum audire dicentem : Nolo *prævenire judicium sedis apostolicæ;* ad eam solam pertinet definire utrùm illa potestas sit absoluta tantùm, an relativà et proportionata delectationi oppositæ.

2° Adstruit quidem *libertatem a quacumque necessitate, ita ad unum determinante, ut potestatem ad oppositum tollat.* At verò in ea assertione ab ipso Jansenio nequaquam discrepat; sæpissime enim in eo totus est ipse Jansenius, ut neget eam necessitatem, quæ *potestatem ad oppositum tollit.* Et verò

(1) De tertia propositione.

nullus unquam hæreticus, neque Calvinus ipse, voluit ut necessitas a delectatione voluntati imposita, tollat ipsi potestatem ad oppositum, sive flexibilitatem voluntatis ad utrumque; quandoquidem ea flexibilitas est ipsamet facultas radicalis sive voluntatis essentia.

XVI. In hoc Hennebelius minimè Jansenio adversatur; namque Jansenius ipse has Hennebelii voces libentissimè adoptasset: *Potest humana voluntas prævenienti gratiæ interiori resistere vel obtemperare.* Ait autem Hennebelius, hanc suam propositionem *patere ex suprà dictis ad secundam propositionem.* Scilicet ita diceret Jansenius: Potest humana voluntas resistere prævenienti gratiæ interiori, quæ *excitat et disponit* ad actus pios, sed quæ invalida est, et inferior actuali concupiscentiæ gradu, et *quæ vocatur convenienter gratia sufficiens*, etiamsi relativâ et proportionatâ sufficientiâ careat. Insuper potest humana voluntas resistere efficacissimæ gratiæ, id est, potest potestate absolutâ; neque enim tollitur flexibilitas arbitrii, quæ facultas radicalis est: sed non potest potestate relativâ, sive proportionatâ ad gradum actualem oppositæ concupiscentiæ; non potest potestate proximâ, immediatâ, solutâ et expeditâ. Itaque dum Hennebelius vult fucum facere, et sese præbere Anti-Jansenianum, nihil reverâ exprimit, quod Jansenium piguisset pariter affirmare.

XVII (1). 1o Neque Jansenius, neque Calvinus, neque Lutherus ipse negavit unquam sufficiens esse pretium sanguinis Christi ad redimendos omnes homines. Eo sensu dictum est a Jansenio non magis mortuum esse Christum pro ullo hominum non

(1) De quinta propositione.

prædestinatorum, quàm pro diabolo; et verò sufficiens erat pretium ad redimendos ipsos diabolos.

2° Ea singula quæ Hennebelius commemorat, videntur tantùm media parata in ordine ad salutem; imò exteriora; ut sacramentorum, quibus plerique homines privantur, institutio; gratiarum præparatio, etiamsi nulla collatio subsequatur; Evangelii denique prædicatio.

3° Vult parata esse ejusmodi media omnino necessaria; sed nusquam dicit, media verè sufficientia ad salutem, scilicet gratias interiores, et proportionatas concupiscentiæ, datas fuisse hominibus non prædestinatis.

4° Ait *Christum voluntate antecedente salutem æternam omnium hominum voluisse*. Porrò quænam sit ea voluntas antecedens nemo non videt; nimirum ea est quæ antecedit omnem ad circumstantias attentionem. Si fortè non excludatur attentio ad peccatum originale, saltem non includitur attentio ad gradum concupiscentiæ, ut gratia sit verè sufficiens et proportionata.

5° Affirmat *Christum tot reprobis promeruisse multiplices gratias, quibus nisi deessent, uberioribus adjuvarentur, atque ita ad salutem æternam pervenire possent*. Hoc totum libens dixisset Jansenius. Annuente Jansenio, dici potest omnes homines posse, potestate absolutâ et partiali, ad salutem pervenire, etiamsi multiplices gratiæ, quibus donantur, sint concupiscentiæ victrici longè impares. Præterea, juxta Jansenii sententiam, certissimè constat eos reprobos adjuvandos esse *uberioribus gratiis*, nisi minoribus illis deessent, atque ita salutem con-

secuturos esse. Enimvero si minor tum temporis æstuaret concupiscentia, multiplicibus quas accipiunt gratiis procul dubio assentirentur; tum illæ gratiæ jam inefficaces futuræ fuissent efficaces ad salutem.

XVIII. 1° Ipsi Hennebelio visum est satis, modò discipulus *constitutionem debita cum veneratione recipiat et amplectatur.* Atqui non agitur de veneratione, sed de certo ac perpetuo mentis assensu, quo credendum est doctrinam *hæreticam in libro contineri.*

2° Quænam verò sit hæc debita veneratio sic explicat: *Sensumque obvium in quinque propositionibus damnatum, sincerè rejicere, et apertè damnare.* Sic tota illa animi demissio id tantùm præstat, ut discipulus condemnet nesció quem sensum obvium, quem, ex occasione primæ propositionis, Ecclesia sibi visa est videre, tum in quinque propositionibus, tum in Janseniano libro, et quem utrique textui merâ suâ auctoritate affixit. Quis autem sit sensus ille damnatus nemini licet proferre, ne præveniatur judicium Ecclesiæ, de hac re etiamnum tacentis. Jam verò sciscitor docilis ac supplex, quid sit existimandum de ipso doctore Hennebelio, qui, cùm tot ac tanta contra Jansenianam doctrinam proferre cogitur, nihil omnino exprimit, quod Jansenius ipse redivivus non ultro diceret.

[redacted]

DISSERTATIO

DE PHYSICA PRÆMOTIONE THOMISTARUM;

SCILICET

IN QUO PRÆCISÈ DIFFERANT HÆC PRÆMOTIO, ET JANSENIANORUM DELECTATIO INVINCIBILIS.

Non me fugit, dictitari a nonnullis hominibus, me justos controversiæ Jansenianæ fines excedere. Id autem si jure merito dixerint, annon, ex iis quæ dicenda puto, ni fallor, constabit.

I.

Nihil est in quo veræ et genuinæ Thomistarum doctrinæ adversari velim; imò intactam illam relinquere est animus. Hoc unum postulo, ut Jansenianis minimè liceat tam præclaro nomine ad fraudem abuti, ut sedis apostolicæ definitiones impunè deludant. Hæc autem sunt quæ neminem verè Thomistam, et verè Anti-Jansenianum, pigebit mihi concedere.

1° Præmotio physica, quam Thomistæ asserunt, est opinio ab apostolica sede permissa scholis; ut et opposita opinio, donec ea suprema sedes de utraque definierit. Illa præmotio dicitur *complementum virtutis activæ*, sive, *motio virtuosa* primi moventis, aut *concursus prævius*. Nemo autem sanæ mentis

non videt quantùm, vel in leviore periculo, illa opinio fidei in tuto ponendæ posthabenda sit. Quamobrem Janseniana hæresis posset quidem in suam secum ruinam trahere hanc opinionem, si fortè aliquando demonstraretur a Jansenianis, Thomisticam præmotionem, nihil minùs quàm suam delectationem libertati officere. At verò nunquam contingere potest, ut Thomistica opinio de præmotione Jansenianam hæresim puram faciat, et ab anathemate toties pronuntiato liberet. Quin etiam Thomistas tanti facio, ut libens credam eos suam opinionem confestim abdicaturos esse, si deprehenderent eam Jansenianæ hæresi periculosum suffugium præbere.

2º Operæ pretium est ut omnes Thomistæ verè Anti-Janseniani, certis, perspicuis, præcisis atque immotis finibus suam opinionem coërceant, et omnes locutiones tantulùm ambiguas severè amputent; ne vel umbra Jansenianæ hæresis in tam pura schola delitescere et tolerari videatur. Sin minùs, quilibet novator, usurpato venerabili Thomistarum nomine, Jansenii necnon et Calvini errores in scholas impunè inveheret; quod quidem tantæ huic scholæ probro et dedecori verteretur. Itaque nihil est non agendum ut omnes Thomistæ, unâ mente et uno ore, suam opinionem ita cautè temperent et circumscribant, ut facilè pateat quantùm hæc permissa opinio a damnata Jansenianorum hæresi distet et dissideat.

3º Pronum est Thomisticam opinionem iisdem præcisè finibus coercere, quibus ipsi clarissimi hujus scholæ principes (1) ex ejus nomine illam coerceri voluerunt, dum in celeberrimis *de auxiliis* congre-

(1) Alvarez, Lemos.

gationibus,

gationibus, coram summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V, causam orabant. Quid huic scholæ magis amicum excogitem, quàm ejus principibus theologis credere et obsequi? Quid verò ab hujus scholæ laude et decore magis alienum est, quàm toti Thomisticæ scholæ hoc totum tribuere, quod antiquiores nonnulli Thomistæ ante congregationes forsan minùs cautè dixerint, vel quod recentiores, Jansenianorum fraude delusi, ultra fines in congregationibus positos forsan asseverare non sint veriti?

4° Duplex assignari potest textuum genus apud Thomistas. Alii nempe textus explicant, quid hæc schola, ex præjudicatis opinionibus suis, in medio disputationum æstu, suæ præmotioni fortè subtiliùs arroget : alii verò expressè fatentur quid omnino statuendum sit, ne hæc præmotio fidei dogma circa liberum arbitrium subvertat, et Calvinianæ hæresi suffragetur. Quis autem non perspicit quantùm textus illi, qui fidem ipsam in tuto ponunt, textibus aliis qui permissam opinionem forsan minùs cautè exaggerant, anteponendi sint? Igitur luce clarius est, priores a posterioribus, sicubi fortè opus est, esse temperandos, eâque lege explicandas esse quaslibet Thomistarum locutiones.

5° Hoc unum est Thomisticæ doctrinæ palmare principium, quo ruente, funditus rueret totum præmotionis systema, et quo stante, stabit inconcussa hujus opinionis compages. Nimirum aiunt suam præmotionem *ad actum primum* minimè pertinere, et ad *actum secundum* limitari. Actus autem primus est primum hoc temporis punctum, quo voluntas adhuc indifferens et indeterminata in neutram par-

tem inclinatur, sed secum deliberat ad utramlibet eligendam; *actus* verò *secundus* est secundum hoc temporis punctum, quo voluntas jam minimè indifferens est, nec ampliùs deliberat, sed in alterutram partem sese actu flectit, et incipit operari. Is est transitus ab actu primo ad secundum, sive actio jam incipiens, cujus terminus est actus ipse qui elicitur. Quæ quidem dicta si valeant, evidentissimè sequitur præmotionem libertati inimicam esse non posse, quippe quæ est ipsamet actio jam incipiens et erumpens in actum. Nihil autem mirum est si actio nondum incipiat in primo illo temporis puncto, quo voluntas adhuc indifferens secum deliberat de eligenda alterutra parte. Neque pariter mirum est, si præmotio illa, quæ dicitur ipsamet actio jam incipiens, conjungi non possit cum dissensu voluntatis, sive cum non actione; *simultaneus* enim concursus, quem omnes aliæ scholæ asserunt, cùm ipsamet sit actio jam incipiens, unà cum non actione conjungi non potest, quemadmodum et *prævius* ille Thomistarum concursus. Porrò prævius ille concursus libertatem violare nunquam potest, si excludatur ab actu primo, sive primo temporis puncto, in quo solo voluntas est indifferens et libera ad utramque partem. At verò si adveniat tantùm in actu secundo, sive secundo temporis puncto, tardiùs advenit quàm ut possit libertatem perimere: namque in eo secundo temporis puncto, nulla jam potest moveri de libertate quæstio. Tota quippe libertas in præcedenti temporis puncto viguit, suoque omni officio functa est ad meritum vel demeritum. Quamobrem perabsurdum foret, si quæreres libertatem

non agendi in eo temporis puncto, in quo voluntas non est adhuc indifferens, sed contrà jam determinatur, jamque agere incipit. Uno verbo, si præmotio ad actum secundum pertineat, quidquid de *simultaneo* concursu dixeris, hoc totum pariter de *prævio* concursu dici necesse est. Objiciant Thomistarum adversarii, quantùm libuerit, prævium hunc concursum, si verè prævius sit, actum secundum, scilicet ipsam actionem prævenire, atque adeo pertinere ad actum primum; meum certè non est hanc objectionem solvere : Thomistis incumbit, ut eam peremptoriâ responsione solvant, ne fidei dogma intereat, et Calviniani de Ecclesia victoriam reportent. Ego verò hoc unum unà cum Thomistis contendo, præmotionem catholicam esse non posse, nisi ab actu primo certissimè excludatur.

6º Thomistica schola nunquam destitit eam libertatis definitionem propugnare, quæ a Jansenio et Calvino acerrimè impetita fuit; nimirum eam esse potentiam expeditam ad agendum vel non agendum, et ad agendum hoc vel illud, positis omnibus ad agendum prærequisitis. Unde docent eamdem esse nunc omnino speciem libertatis, quæ viguit in Adamo ante ejus lapsum, etiamsi nunc minùs perfecta sit, et ampliore auxilio indigeat.

7º Thomistæ omnes uno ore conclamant, dari gratiam verè sufficientem, et ab omni præmotione penitus diversam, quæ nemini denegatur, dum urget præceptum, quemadmodum sol omnibus lucet, dum terras illustrat, nisi quis fortè oculos claudat, ne splendore illius illuminetur.

8º Aiunt Thomisticæ scholæ principes, huic gra-

tiæ sufficienti et generali annexam esse præmotionem ad singulos actus supernaturales; ita ut nemo præmotione illâ careat, sed ea præsto sit, nisi voluntas hominis suo libero arbitrio utatur, ad abjiciendam hanc sufficientem gratiam, et ponat impedimentum, ne parata præmotio adveniat. Idem est, aiunt, ac si Deo voluntas diceret : Domine, tuam sufficientem gratiam respuo, atque adeo adjunctam præmotionem nolo accipere. Tunc homo persimilis est alii huic homini claudenti oculos, ne splendore solis illuminetur.

9° Asseverant veri Thomistæ, sufficientem gratiam a præmotione seclusam ita per se sufficere in primo actu, ut voluntatem ægrotam sufficienter sanet, restauret, liberet, eamque ab impotentia, quâ laborabat, faciat transire in potentiam proximam et expeditam præceptum urgens implendi. Nimirum apertè affirmant, hanc gratiæ sufficientiam esse verè proportionatam tum ægrotæ voluntatis infirmitati, tum gradui instantis concupiscentiæ, tum virtutis exercendæ difficultati; ita ut, positâ hâc sufficienti gratiâ, nihil supersit adjiciendum, præter concursum actualem, qui sive sit *prævius*, sive *simultaneus*, tantùm est ipsamet actio jam incipiens.

10° Thomistæ omnes in hoc mirificè consentiunt, ut velint potentiam in eo præcisè censeri liberam ad libertatem exercitii, quod sit proxima, expedita, soluta ab omni impedimento, et sic illigata, ut immediatè et sine ullo intervallo præsto sit, et proportionata ad incipiendam actionem. Hæc sunt quæ Thomisticæ scholæ principes (1) passim et expressè

(1) Alvarez, Lemos.

docent, ut pernecessaria ad incolumitatem fidei. Num fines prætergredior, hæc eadem dicens, quæ ab ipsis sexcenties coram sede apostolica inculcata sunt?

11° De delectatione præveniente et indeliberata, quam nos sequi sit necesse, quippe quæ indeclinabiliter et insuperabiliter voluntatem flectit, ne vocula quidem unquam audita fuit in schola Thomistarum, antequam Jansenianorum sermo serperet ut cancer. Profectò inauditum est hoc systema tum in sancti Thomæ libris, tum in schola Thomistarum, tum in cæteris quæ per quingentos annos floruerunt scholis. Unde Jansenius, sui temporis testis, in hac parte omni fide dignus, sic habet (1) : « Ad inopi- » natam veritatem animus inveteratarum sententia- » rum præjudiciis gravis, non facilè cedit, etc. » Scilicet dum ipse librum conscriberet, præsagiebat omnes scholas, quas apertè refellit et irridet, *ad inopinatam* doctrinam, *inveteratarum sententiarum præjudiciis graves, non facilè cessuras esse.* Id eventu manifesto confirmatum fuit.

12° Neque Jansenius ipse quidquam adstruere studuit, præter suam delectationem, quæ voluntatem prædeterminet. « Officium, inquit (2), physicè præ- » determinandi voluntatem, ei verè competit;..... » facit secum influere voluntatem, applicans eam;.. » prævenit ipsam voluntatis determinationem etiam » prædeterminando;..... ad volendum applicat, et » applicando determinat;...... ideoque prædetermi- » nat, etc. » Sic omne punctum tulit Jansenius, totumque suum systema inexpugnabile fecit, modò

(1) *De Gr. Chr.* lib. IV, cap. II. — (2) Ibid. l. VIII, c. III.

et potest sese per fenestram ex ipso domûs fastigio præcipitem dare, ut amico id roganti officiosè obsequatur. Comparationes illas risu dignas existimarem, nisi potiùs viderentur dignæ quas defleat, horreat, atque detestetur quisquis religionem, virtutem et pudorem colit. Quid, quæso, cogitarent homines cordati, si pastor media in concione, vel animarum director in familiari cum pœnitente colloquio sic dissereret? Etiamsi acerrima instet tentatio, etiamsi nullam cœlestem delectationem sensu jucundo percipiatis, etiamsi sola percipiatur terrena delectatio, quæ vos ad horrenda quæque flagitia indeclinabiliter et insuperabiliter impellit et exstimulat, animum tamen ne despondeatis; imò omnia fausta et prospera sperate. Ea quippe necessitas peccandi est tantùm *relativa*, et valetis obscœnam hanc delectationem pervincere, quamvis ipsa sit vobis longè validior, atque ex sua virium superioritate sit efficax. Potestis denique hanc tentationem superare, atque a turpissima libidine temperare, quemadmodum homo ab omni dementia et desperatione immunis, imò sapiens, tranquillus, suâ conditione contentus, et pietatis amans, potest hic et nunc animum inducere ut velit, sese oblectandi gratiâ, suos oculos effodere, vel sese e fenestra præcipitem dare, ut, illiso cerebro, amico roganti officiosè pareat. Quis insanum et impium hominem ita concionantem non execraretur? Non refellenda quidem argumentis, sed pœnis comprimenda est hæc oratio. Siccine fidei moribusque consulitur? Quid ego peccavi turpissimam hanc doctrinam ægro animo ferens? Actum est de fide, actum est de moribus, si toleretur sermo ille, quo audito

neque impii risum tenere valent, neque pii satis deflere Ecclesiæ dedecus et probrum. In tanta loquendi necessitate, si nos meticulosi taceremus, conclamarent ipsi lapides.

4° Hoc discrimen, præmotionem Thomisticam inter et Jansenianam delectationem, observandum est, quod præmotio, ut jam fusè diximus, eâ tantùm lege propugnatur a Thomistis, ut ab actu primo penitus excludatur, Janseniana autem delectatio ad solum actum primum evidentissimè pertineat. Cujus quidem rei duplex in promptu est demonstratio. 1° Delectatio Janseniana est jucunditas quædam indeliberata, involuntaria, imò et merè passiva; quippe quæ et sentitur ab homine etiam invito, quoties voluntas ei non consentit. Luce autem ipsâ clarius est, eam jucunditatem indeliberatam, involuntariam atque passivam, non esse ipsammet actionem utriusque causæ jam incipientem. Ipsa enim actio est deliberata, voluntaria, et penitus, ut ita dicam, activa. 2° Si Jansenianis ipsis fides adhibeas, delectatio superior ipsissima est medicinalis, liberatrix et reparatrix gratia, de qua dictum est ab Augustino eam esse *ad singulos actus necessariam*. Frequens adjicit sanctus doctor, arbitrium non esse *liberum nisi in quantum* jam *liberatum est* ab illa gratia. Docet denique homini impossibile esse sine illa gratia mereri, quemadmodum et *navigare sine navi, et loqui sine voce, et gradi sine pedibus, et videre sine luce* (1). Nemo autem sanæ mentis unquam dixerit, navim ad navigandum, et ad loquendum vocem non prærequiri, tanquam auxilium *ad primum actum* omnino

(1) *De gest. Pelagii*. cap. 1, n. 3 : tom. x, pag. 192.

pertinens. Enimvero non solùm navis requiritur ut quispiam homo naviget; sed etiam prærequiritur ut navigare possit, et navigare nullo modo potest, si navi careat. Ergo si delectatio Janseniana sit medicinalis, liberatrix et reparatrix gratia, quæ docetur ab Augustino, pertinet ad *actum primum;* quod quidem de sua præmotione Thomistæ sic pernegant, ut fateantur eam fore hæreticam et libertati inimicam, si ad hunc actum pertineret.

5º Aliud etiam hoc discrimen est, quod apud Jansenianos sit quædam *antecedens* necessitas, quæ *partialis, mutabilis et relativa* dicitur: nulla verò a Thomistis admittitur necessitas, nisi *consequens,* scilicet illa, quâ idem esse simul et non esse minimè potest; sive concursus sit merè simultaneus, sive aliquid prævii in se habeat. Neque verò Thomistæ docent, ut Janseniani, nescio quam partialem, dimidiam, et veluti mancam libertatem, cum illâ *partiali necessitate* cohærere. At contrà Thomistæ clamant nullam *antecedentem* esse partialem *necessitatem,* ipsamque libertatem esse completam; quippe quæ potentia est *proxima, expedita,* et ab omni impedimento vel nexu soluta, ut partem alterutram eligat.

6º Item aliud discrimen occurrit; nempe gratia sufficiens Thomistarum, ita sufficit et ita proportionata est, sive accommodata instanti concupiscentiæ, atque virtutis exercendæ difficultati, ut voluntas sit in ipso decretorio temporis puncto potentia proximè et immediatè *expedita,* omnique impedimento soluta, atque adeo nihil adjici possit præter actualem concursum, qui certissimè statim accederet, si voluntas non abjiceret ipsam gratiam sufficien-

tem sibi oblatam. At contrà sic se habet Janseniana delectatio, ut sufficiens ad pervincendam tentationem et virtutem exercendam nunquam esse possit, nisi cœlestis delectatio terrenam gradu superet. Unde evidentissimè sequitur, nullam apud eos dari posse gratiam verè sufficientem præter efficacem; quippe delectatio cœlestis quælibet, quæ terrenæ gradum non superat, impar est virtutis exercendæ difficultati. Quamobrem Janseniani fatentur suam delectationem inferiorem, quam gratiam *parvam et invalidam* nuncupare solent, non esse relativè et proportionatè sufficientem, etiamsi in se sit absolutè sufficiens; quasi verò hâc absolutâ sufficientiâ, quæ nullam habet proportionem cum præsenti infirmitate voluntatis, et concupiscentiæ impetu, quidquam habeat opis et præsidii ad implendum quod urget Dei præceptum.

7° Hinc etiam patet aliud discrimen diligenti observatione dignum; scilicet, ut jam monui, voluntas, aiunt omnes Thomistæ, ubi præceptum urget, est potentia proximè *expedita ad operandum*, et ab omni impedimento soluta. At contrà, si Jansenianis auscultes, voluntas est tum temporis actu impedita, ligata, et omnino impar exercendæ virtuti cujus præceptum urget. Enimvero si desit cœlestis delectatio quæ terrenam superet, atque terrena præemineat, voluntas, in eo rerum concursu, impedita, ligata et victa jacet. Neque enim valet delectationem seipsâ validiorem pervincere, ut obsequatur Deo. Quodnam, quæso, dici potest majus impedimentum, quo vinciatur et impediatur voluntas, quàm illa delectatio ipsâ voluntate infirmâ longè validior? Itaque

dum Thomistæ clamant potentiam esse expeditam et solutam ab omni impedimento, Janseniani contrà obstrepunt, potentiam esse impeditam, ligatam, et a delectatione seipsâ validiore victam.

8° Præterea immensum discrimen ob oculos ponitur, si consideres præmotionem Thomisticam, quæ concursus actualis dicitur, et quam sufficienti gratiæ semper annexam prædicant ad exercendos omnes imperatos virtutum actus, nunquam sentiri, et semper supponi ut aliquid quod præsto est. At contrà Janseniana illa cœlestis delectatio, quæ prærequiritur ut navis ad navigandum, nulla est, nisi illam sentias, et nunquam supponi potest ut aliquid quod præsto sit. Porrò cùm ea delectatio sit jucundus animi sensus, evidentissimè nulla est, nisi sentiatur. Quis enim esset sensus ille quem non sentires, quænam esset illa animi oblectatio quæ animum non oblectaret? Itaque unusquisque hominum solus intra se judex est suæ privatæ, quam sentit, vel non sentit, delectationis. Quamobrem si cœlestem delectationem præeminentem sensu non perceperit, imò senserit terrenam, quæ exsuperet, continuò secum dicturus est, nec temerè : Una est terrena delectatio quam sentio imperitantem; *quod* autem *ampliùs me delectat, secundùm id me operari necesse est*. Igitur frustra conatibus importunis me totum discerperem. Necesse est ut libidini meâ voluntate longè validiori obsequar, et in flagitia quæque irruam? Quantò rectiùs et verecundiùs Thomistæ, nihili habitâ illâ quam sentiunt vel non sentiunt delectatione, supponunt præsto semper esse sibi præmotionem, nisi ipsi renitantur, ut asperrimas Evangelii virtutes blandæ

voluptati anteponant. Sic Thomistæ virtuti colendæ consulunt, Janseniani verò docent necesse esse, ut unusquisque suæ jucunditati, sive cœlesti et puræ, sive terrenæ ac turpi, laxis habenis, obtemperet.

9° Perutile arbitror equidem, imò et pernecessarium mihi videtur, ut constitutio, tanto apparatu adornata et prænuntiata, tandem aliquando promulgetur. Enimvero si constitutio, quæ jamdudum expectata fuit, in lucem non prodiret, intolerabilis esset Jansenianæ sectæ arrogantia; imò hæc esset deflenda sanæ doctrinæ pernicies. Omnes enim fideles nunc ita sunt affecti, ut ex eo futuro eventu unusquisque concludere velit, vel detestandam vel amplectendam esse Quesnelli doctrinam. In eo incredibili animorum tumultu, actum est in Ecclesia Gallicana de sana doctrina, si Quesnellus, Jansenianorum dux et magister, ipsam sedem apostolicam vicisse, et ad silentium adegisse videatur. Præterea si suprema hæc sedes, metu defectionis apertæ permoto, paratam constitutionem supprimeret, ea meticulosa suppressio hanc eamdem defectionem secum traheret, quam declinare studeres. Sic enim sensim sine sensu eveniret, ut hæc sedes magis ac magis in dies metueret hanc Gallicani cleri defectionem, et ab omni censura tandem temperaret. Sic ex ipsa desuetudine vilesceret hæc sedes, cui hoc unum decus, atque una hæc auctoritas superest, ut de dogmaticis controversiis definiat. Sic Gallis nulla in posterum superesset occasio exercendæ submissionis animi erga hanc sedem. Ipsa jam non mater haberetur ab ipsis; sed aliena, extera, et fortè onerosa sensim crederetur : imò contemneretur, odio habe-

DE GENERALI PRÆFATIONE

PATRUM BENEDICTINORUM

IN NOVISSIMAM SANCTI AUGUSTINI OPERUM EDITIONEM

EPISTOLA AD. ***

AMPLISSIME DOMINE,

Quæris a me quid opiner de famosa Patrum Benedictinorum Præfatione (*) super voluminibus sancti Augustini. Certè mea sententia non est digna tuâ curiositate: sed cùm hoc absolutè postules, obedio liberrimè. Res singulas suo proprio nomine appellabo, et reflexiones meas proponam sine ulla politica.

PRIMA PARS.

Primo aspectu multa apparent bona quæ ex ea Præfatione gignuntur.

1° Patres Benedictini fatentur Augustinum docuisse quòd dentur gratiæ sufficientes. « Inspiratio, » inquiunt (1), alia efficax, alia inefficax, » et infrà : « Falsò quis inde colligeret locum non relinqui » ullis aliis adjutoriis, qualia sunt inefficacia et sensu » Thomistarum sufficientia. » Et paulò inferiùs :

(*) Hic agitur, ut in Admonitione tomi nostri x jam observatum est, de *Præfatione generali*, quæ legitur in capite tomi xi Operum sancti Augustini. (*Edit. Versal.*)

(1) Vide pag. 6 et 7 jam laudatæ *Præfationis generalis*. (Edit.)

5° Fatentur (1), « de præceptorum possibilitate » tot et tam aperta esse sancti Augustini testimonia, » ut ea huc afferre otiosum fuerit..... Negat tamen, » inquiunt, ea possibilia esse ad mentem Pelagia- » norum, qui ea solis naturæ viribus, absque inte- » rioris gratiæ auxilio, possibilia esse contendebant. » Ne ampliùs ergo Augustini verba nobis objiciant; nam, ex confesso, Augustinus tantam præceptorum possibilitatem admisit, quanta esse potest citra Pelagianorum et Semi-Pelagianorum errores. Unde admittenda est possibilitas, seu potentia completa et proxima, modò dicant hanc possibilitatem non dari ex solis naturæ viribus, etiam ad initium fidei.

6° Fatentur (2) « sinceram in Deo esse omnes » salvandi homines voluntatem; quam voluntatem » etsi aliquando ad electos, aut ad genera singulo- » rum restringere videatur Augustinus, ut Pelagia- » norum quibusdam in hoc capite sensibus occurrat, » non tamen improbat alio quolibet sensu volun- » tatem istam explicari, *dum tamen credere non* » *cogamur*, inquit, *aliquid omnipotentem Deum* » *fieri voluisse*, voluntate nimirum absolutâ, *fac-* » *tumque non esse* (3). Unde alio loco generalem » quamdam Dei de omnium hominum salute volun- » tatem non obscurè innuit, cùm docet, *sic velle* » *Deum*, etc. » Tum citant verba Augustini *de Spiritu et Littera*, cap. XXXIII, quæ notissima sunt omnibus, et in præsenti quæstione omnino decisiva, si ex confesso sit apud editores hæc esse verba Augustini

(1) Pag. 7, versùs medium. — (2) Ibid. — (3) *Enchir.* cap. CIII, n. 27 : tom. VI, pag. 236.

adversarios refutantis. Hinc patet 1° nullos, nisi hæreticos, allegare posse verba Augustini, ut evincant Deum voluisse tantùm salvare aut electos, aut genera singulorum, aut voluisse tantùm merâ voluntate signi salutem vocatorum qui non sunt electi, ac proinde ea omnia Augustini loca, nihil probare in præsentibus controversiis, sed ea ab illo Patre fuisse dicta contra solos Semi-Pelagianos, qui æqualem et indifferentem omnium salvandorum voluntatem Deo tribuebant, subversâ omni aliquorum prædilectione seu prædestinatione, id est salutis speciali, efficaci et absolutâ voluntate (1). Unde 2° non licet hæc eadem loca deinceps repetere ad impugnandam de sincera Dei erga omnium salutem voluntate doctrinam. Ita abuti locutionibus æquivocis Augustini, contra mentem ejus et doctrinam Ecclesiæ, nimis absurdum et impium foret. 3° Qui dicit *sinceram voluntatem* in Deo, nihil desiderandum relinquit. Ipsi editores jam dicant in quo apparet hæc divinæ voluntatis sinceritas. Saltem ostendenda est in aliquo auxilio gratiæ, cum quo singuli salvari potuissent, et quo uti noluerunt. 4° Hoc ipsum evidentissimè demonstratur, ex eo Augustini loco quem Patres Benedictini citant. Nullam enim salvandorum omnium voluntatem Augustinus excipit, præter *absolutam* quæ nunquam est sine suo effectu. Docet « sic Deum velle omnes homines salvos » fieri, et in agnitionem veritatis venire, ut tamen » non adimat eis liberum arbitrium, quo bene vel » malè utentes justissimè judicentur (2). » Hæc est

(1) Vide *Ep. Prosp. et Hilar. ad Aug.* tom. x Op. p. 779 et seq. — (2) *De Spir. et Litt.* cap. xxxii, n. 58 : tom. x, pag. 118.

voluntas sincera et conditionata, quâ Deus sincerissimè vult salutem omnium, modò omnes suo libero arbitrio ad salutem *bene utantur*. Certè illa voluntas non esset *sincera*, imò esset irrisoria et theatralis, si nullum esset in pereuntibus infidelibus ad salutem liberum arbitrium. Atqui ubi nulla est gratia, ibi nullum est, ex Augustino, ad salutem liberum arbitrium : ergò ad hoc ut hæc voluntas sit sincera, non irrisoria, oportet ut pereuntibus infidelibus Deus restituerit per gratiam suam libertatis arbitrium, quod per originale peccatum jam factum est nullum ad salutem. Neque illa subtilis est conjectura, imò apertissima Augustini declaratio; etenim hæc subjungit (1): « Quod cùm fit, infideles » quidem contra voluntatem Dei faciunt, cùm ejus » Evangelio non credunt : nec ideo tamen eam » vincunt; verùm se ipsos fraudant magno et summo » bono, malisque pœnalibus implicant, experturi » in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis mise» ricordiam contempserunt. » Quare hi infideles non salvantur? *Certè malè usi sunt libero arbitrio*, quod per solam Christi gratiam restituitur; *sese fraudati sunt summo bono*. Nemo autem sese *fraudat* nisi bonis sibi verè oblatis, et quæ in sua vera potestate habuit. *Justissimè judicantur, et experiuntur potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt*. En *dona misericordiæ* oblata, quibus liberum arbitrium per gratiam datam ad salutem destitutum fuerat: his donis *malè usi sunt;... contempserunt* salvatoris *misericordiam;* unde justis-

(1) S. Aug. *de Spirit et Litt.* cap. XXXIII, ubi suprà. Laudantur hæc verba in *generali Præfatione* pag. 7, versùs medium.

[redacted]

simè judicantur. Tota illa justitia fundatur in *contemptu donorum misericordiæ*, et in *malo usu liberi arbitrii* per solam gratiam restituti. Ita, si Patres Benedictini sincerè loquantur, certum est, ex ipsis, quòd Augustinus in Deo admiserit sinceram omnem, citra absolutam, omnes salvandi voluntatem. Noluit quidem Deus æqualiter, indifferenter et absolutè salutem omnium, ut affirmabant Semi-Pelagiani. De hoc tantummodo agebatur contra hos hæreticos ab Augustino. De cætero voluit Deus sincerissimâ voluntate salutem omnium conditionatè, id est, modò omnes bene uterentur suo libero arbitrio, quod per gratiam, singulis datam, singulis restitutum fuit, *et modò misericordiæ dona non contemnerent*. Quid autem sincerius illâ voluntate conditionatâ, quæ fundatur in libero ad salutem arbitrio per gratiam restituto, et in *donis misericordiæ* realiter oblatis?

7° Insinuant satis clarè se adversariis locum inclamitandi dedisse : « Difficile tamen fuit, in- » quiunt (1), ut ne quid in tam vasto opere nobis in- » cautè non subriperet, etc. » Et infrà (2) : Quanquam » et vellemus illum utrumque in Præfatione ipsa » repræsentatum, ut vel levissimam offendiculi oc- » casionem amoveremus. » Hæc est veluti mitigata et indirecta cujusdam excessûs confessio. Vides, amplissime Domine, me in *Præfatione* illa colligere libenter quæcumque apparent mihi aliquid conferre ad ædificationem, seu reparationem scandali.

(1) *Præf. gen.* pag. 4, initio. — (2) Pag. 7, vers. fin.

SECUNDA PARS.

Sed multò majora sunt quæ me scandalizant. Si verò hæc exactè examinare velis, origo ipsa repetenda est.

1° Benedictini patres multùm peccaverant, nec venialiter, in sua editione. Durissimas et intolerabiles notas fecerant. Hæc, verbi gratiâ, qnam excusant in Præfatione, omni excusatione indigna est : « Necessitas non pugnat cum arbitrio voluntatis (1).» Crederes audire Baïum aut Jansenium redivivum. Multæ aliæ sunt ejusdem farinæ. Præterea auctores illi non tantùm in eo quod dixerunt sunt damnandi, sed etiam in eo quod non dixerunt, et quod dicere debuerant. Intolerabilis est in illis silentii affectatio perpetua de dogmate catholico statuendo in textu Augustini contra novatores, qui illo textu abutuntur ad suos errores probandos. Ubicumque gratiæ apparet efficacis vel umbra, notas multiplicant, ut gratiæ efficacissimæ sono aures lectoris obdurescant. Contrà verò, in omnibus locis ubi Augustinus gratiam sufficientem vel directè docet, vel ex suis principiis indirectè adstruit, ab omni nota sese cavillosè abstinent. Insuper quotiescumque de de gratia efficaci agitur, illam vocant simpliciter et absolutè gratiam Christi : quasi in statu naturæ lapsæ nulla esset vera gratia interior, et propriè dicta, præter hanc quam clamitant gratiam per se efficacem. His artibus lector sensim sese assuefacit ad hoc systema quod vocant Augustinianum, ita ut

(1) Nota PP. BB. in caput XLVI libri *de Nat. et Grat.* tom. X Op. S. August. pag. 150.

nullam gratiam Christi in Augustini libris inveniat, præter efficacem. Hoc est venenum quod lector incautus propinat in legendo textu cum illis notis. Quidquid ipsi subtiliter et artificiosè allegent ad se defendendum, illa affectatio odiosissima et Ecclesiæ suspectissima esse debuit. Hinc quisque jus evidentissimum habet petere, ut scandalum tantum reparetur. Jam a temporibus Baii et Jansenii per integrum sæculum, quin etiam a Lutheri et Calvini temporibus, Ecclesia hoc systema hæreticum, tum in concilio Tridentino, tum etiam in multis Pontificum bullis, gravissimè censuravit. Licuit-ne Benedictinis marginales notas Augustino attexere, ex quibus nihil nisi hoc systema naturaliter insinuetur? Licuit-ne gratiam efficacem ut solam, veram et propriè dictam gratiam Christi incessanter inculcare, et gratiam sufficientem amandare, aut silentio supprimere, ut quid putidum et indignum quod reperiatur in Augustino. Hâc viâ pontificiæ bullæ deridentur. Audias, si placet, quid respondeant Benedictini. « Nemini, inquiunt, obscurum esse » debet, nos penitus abhorrere a quibusvis partium » studiis (1). » Quasi verò *partium studiis* favissent et partiales sese ostendissent, si non confudissent passim quamcumque gratiam Christi propriè dictam cum efficaci, et si non suppressissent in notis qualecumque sufficientis vestigium. Quasi verò editores catholicos non deceat ostendere se abhorrere a novitate Baiana et Janseniana! Quasi verò zelus servandæ catholicæ veritatis sit aliquid a quo ut a *partium studiis* Benedictini abhorrere debeant!

(1) *Præf. general.* pag. 5, versùs initium.

Quasi verò ipsamet Ecclesia, Jansenii erroribus apertè infensissima, sit una e sectis a *quarum studiis* editores abhorrere debeant!

Hæc subjungunt : « et in edendo Augustino sic in » ejus doctrinam intendisse animum, ut ejus verba » et sententias sincerè et genuinè repræsentaremus. » Atque ut ad singula veniamus ; in contexendis » marginalibus summariis ipsissima passim verba » Augustini, et quidem Augustiniano sensu, adhi- » bere curavimus. Hinc est quod ubi *gratiæ* nomine » in illis summariis usi sumus, id intellectum volu- » mus ipso contextûs sensu et Augustini, qui *gratiæ* » *Christi*, et *gratiæ propriè dictæ* nomine, maximè » post exortum Pelagii errorem, gratiam veram et » interiorem, qualem iste negabat, in primis verò » illam quæ victrix est et efficiens, designare solet. » Sic insinuant, gratiæ Christi nomine, intelligendam esse *gratiam victricem*, non tantùm in Augustini locutionibus, sed etiam in sincero ac genuino Augustiniano sensu.

At verò falsissimum est hunc esse sincerum et genuinum Augustini sensum, scilicet ut nulla vera Christi gratia unquam assignetur, præter illam, quæ ex sua natura efficax est ad suum actum producendum.

Quin etiam pro certo habendum est quod si Augustinus, ut ipsi docent, inculcaverit unam in Deo voluntatem salvandi homines, puta absolutam, et unam gratiam, puta efficacem seu victricem, silentio omissâ tum aliâ salutis omnium sincerissimâ voluntate, tum etiam aliâ gratiâ verè ac propriè sufficienti, non autem efficaci ad perseverandum ; sanctus Doctor ita locutus est, ut præsentis, quæ tunc erat,

[redacted]

controversiæ necessitati urgenti sese accommodare. « Ita, inquiunt ipsi editores (1), restringere videtur » Augustinus, ut Pelagianorum pravis quibusdam in » hoc capite sensibus occurrat. » Itaque falsissimum est et impium, dicere quòd illa restrictio voluntatis divinæ circa salutem hominum, ad absolutam erga electos voluntatem, et gratiæ ad solam victricem, *sit sincera et genuina Augustini sententia*, sive *Augustinianus sensus*. Imò vera et genuina Augustini sententia hoc maximè exigebat, ut incessanter editores inculcarent, Augustinum, præter hanc victricem gratiam, et præter hanc absolutam erga electos Dei voluntatem, admisisse aliam tum gratiam verè sufficientem et inefficacem, tum voluntatem sinceram.

Quid mirandum est quòd Augustinus, seorsum relictis iis de quibus minimè disputabatur, mentionem solùm fecerit de iis quæ præcisè tunc acerrimæ controversiæ subjectum erant? Nonne omnes omnium locorum, omnium temporum controversistæ idem faciunt, eâdem methodo? Nullatenus agebatur de gratia communi, sed de speciali; nullatenus de sufficiente, sed unicè de efficaci. Communem, sive sufficientem, de qua non disputabat, tacet; de speciali seu efficaci, quæ controversiæ totius est centrum, incessanter disserit. Hæc methodus naturalis et vulgaris est; optima est in Augustino; at ex illa orta est nostris temporibus periculosissima æquivocatio. Baiani et Jansenistæ hæc duo faciunt : 1° Inclamitant Augustinum nullam nisi meri signi voluntatem in Deo admisisse de salvandis hominibus, præter voluntatem absolutam de salvandis electis, scilicet

(1) *Præf. gen.* pag. 7 versùs medium.

quibusdam de singulorum generibus. 2° Inclamitant nullam fuisse in statu innocentiæ gratiam, nisi versatilem et subjectam libero arbitrio, nullum auxilium supernaturale, nisi illud quod vocatur ab Augustino *sine quo non;* at verò in statu naturæ reparatæ nullam dari gratiam nisi ex se efficacem et victricem, nullum auxilium præter illud quod ab Augustino vocatur *quo*. Hoc non ignorant Benedictini. Si dicerent se hoc ignorare; eâ affectatæ et incredibilis ignorantiæ professione, sese manifestæ partialitatis crimine commacularent.

Quid decuit facere editores catholicos? Dicent-ne se timuisse Semi-Pelagianos, qui, Molinistarum nomine, suum virus ac venenum insinuant? Hoc do, non concedo: permitto ut ab hac parte moderatè caveant. Non obsto quin pedibus manibusque nitantur ad adstruendos istos articulos, quibus positis Augustinus (1) ad Vitalem declarat se cum Semi-Pelagianis penitus consentire. Hoc tantùm sibi rememorent editores, quod, ex confesso, Augustinus dum dixit gratiam non omnibus dari, hoc noluit dicere de quacumque gratia interiore Christi, sed solùm de illa particulari, scilicet *victrice*, de qua una tum disputabat, et salvâ omnino verè sufficienti et communi, de qua nulla erat tum disputatio, neque ulla rationabilis dicendi occasio. Jam Benedictini inveniant in aliqua parte mundi aliquos Molinistas, qui istos articulos, aut quemquam illorum, vel directè, vel indirectè rejiciant. Si invenerint, Ecclesiæ indigitent. Præterea Molinistæ a sede apostolica nunquam damnati sunt. Quidquid super *congregatione*

(1) Vide *Epist.* CCXVII, tom. II, edit. Bened. pag. 804 et seq.

de auxiliis dicant Jesuitarum adversarii, certum est nullam pontificiam bullam de hac controversia propalatam fuisse. At Baii et Jansenii, eorumque sectæ libri, per integrum sæculum, multis gravissimis Pontificum censuris, ut hæretici et impii confossi jacent. Itaque nimiùm impudens foret hæc duo comparare velle. Benedictini hoc tantùm cordi habent, ut imaginarios Semi-Pelagianos ex ore Augustini refutent : nunquam verò in adeo instanti periculo, et urgente necessitate, verbum faciunt contra hæresim nostrâ ætate damnatam, et contra illos quos Pontifex *filios iniquitatis* appellavit; neque de sincera Dei voluntate ad salvandos qui non salvantur; neque de gratia Christi, quâ justus cadens perseverare potest, et quæ est verum auxilium *sine quo non*. Quantum abest ut Augustinus, quem in ore semper habent, ita fecerit, ubi hæc Christi verba in Evangelio Joannis refert, *Pater major me est !* Ne æquivoca hæc verba Christi divinitatem revocent in dubium, periclitanti fidei cautissimè succurrit, et Arianorum hæresim refutat, ne lector simplex eâ ambiguitate decipiatur. Ita a pari (supposito quod sanctus Augustinus, unicè occupatus de sua controversia contra inimicos gratiæ efficacis, sumpserit passim nomen genericum *gratiæ Christi* ad designandam in sua controversia gratiam illam specialem, de qua sola tum disputabat) quod certè non erat in his circumstantiis æquivocum, quia relativum erat statui quæstionis tum omnibus noto, æquivocum factum est successu temporis, et in abusum pessimum nunc vertitur a Calvinistis, a Baianis et a Jansenistis. Licuit-ne editoribus hanc periculosam ambiguita-

interpretatoribus. Facilè posset hoc demonstrari; sed ad demonstrationem faciendam multùm importat, ut colligantur ex aliis Augustini libris, clarissima loca, ubi hunc sensum perniciosum a se repellit. Sic temperandæ et determinandæ sunt ambiguæ locutiones de auxilio *sine quo non*, et de auxilio *quo*, quibus Augustinus Semi-Pelagianos refutavit, non prævidens abusum sui sermonis, quem Calvinistæ et Jansenistæ facturi erant. Editores verò, ne illâ decisivâ textuum comparatione et conciliatione, Janseniana hæresis debelletur, deterrent lectorem ab illa investigatione. Dicunt (1) « universam divinæ » gratiæ œconomiam oculis subjici libro *de Correp-* » *tione et Gratia*... Discrimina, inquiunt, hominis » stantis et innocentis.... nusquam diligentiùs ex- » pressit. » Itaque pro eo quod debuissent editores unum Augustini locum per centum alios exactiores temperare et explicare, e contrà, cætera omnia Augustini loca clarissima per hunc unicum locum annihilare vellent. In hoc autem apertè sibi contradicunt. Etenim, si nulla detur in præsenti statu gratia præter auxilium *quo*, sive præter gratiam victricem, quæ suum effectum, ut aiunt, *ex natura sua certò consequitur, et efficax appellatur*, quicumque non implet mandatum urgens, privatur quocumque supernaturali auxilio ad perseverandum. 1° Non habet auxilium *quo* impleret mandatum, cùm non implet. 2° Non habet auxilium *sine quo non*, ut aiunt, in præsenti statu. Procul dubio, qui urgente præcepto privatur tum auxilio *quo*, tum auxilio *sine quo non*, ad implendum præceptum urgens, nullum

(1) *Præf. gen.* pag. 6, versùs medium.

habet

habet auxilium supernaturale, ac proinde nullam veram potentiam, sive libertatem arbitrii, ad perseverandum. Hic justus non deserit Deum, antequam deseratur a Deo. Loquantur enim seriò; quid hæc significant, nisi privari quovis auxilio supernaturali ad bene agendum, ac proinde nullâ ad bonum faciendum libertate donari; nam Augustinus docet, quòd, sublatâ Christi gratiâ, nullum sit in homine liberum ad opera meritoria arbitrium. His positis, ridiculum est dicere, quòd homo, sic omni auxilio, et *quo*, et *sine quo non*, privatus, erga actum perseverantiæ necessarium, habeat *indifferentiam activam ad merendum et demerendum*. Nulla enim est indifferentia activa ad merendum, ubi nullum est supernaturale Christi auxilium ad merita acquirenda. Ridiculum est dicere, hominem sic positum, *in ipso actu peccati*, habere *veram ad non peccandum potentiam*, id est activam indifferentiam, qualem in bonis actibus ex gratia factis admisit. Imò, omni auxilio supernaturali privatus, nullam habet nisi ad peccandum veram potentiam. Ridiculum pariter est dicere quòd *tot et tam aperta sint Augustini testimonia de præceptorum possibilitate*. Nulla est enim vera præceptorum possibilitas in homine, cui nullum datur auxilium vel *quo* vel *sine quo non*, ad hoc ut præcepta illi possibilia sint actualiter, cùm præceptum actualiter urget. Possibilitas, sine utroque hoc auxilio, est tantùm remota naturæ facultas, et possibilitas præceptorum in se consideratorum, quemadmodum possibilis est cuivis homini januæ apertio, si daretur illi clavis quâ privatur. Possibilitatem præceptorum sic stabilire, non

est sanam doctrinam propugnare, sed irridere Ecclesiam, nugari, et hypocritico sermone eludere censuras omnes. Ridiculum etiam est dicere, *sinceram in Deo esse omnes salvandi homines voluntatem*, ita ut damnet tantùm illos qui *libero arbitrio* per solam gratiam restituto malè utuntur, et in donis misericordiam contemnunt: homo enim privatus quocumque auxilio, tum *quo*, tum *sine quo non*, ad hunc præcisè actum qui imperatur, et de quo præceptum hìc et nunc urget, in donis misericordiam Dei contemnere non potest: voluntas illius salvandi in Deo sincera esse non potest; nam Deus subtrahit illi omne auxilium supernaturale ad hoc præcisè ut perseverare et salvari possit. Quid magis fictum quàm illa prætensa voluntatis divinæ sinceritas? Theatralis est, non sincera et digna Deo.

3o Hæc sunt editorum verba de *analytica Arnaldi Synopsi* (1). « Cæterùm de prædictæ analyseos, quæ » cùm auctoritate olim prodierat, utilitate, pretio, » fide, ad nos dicere non attinet (2). » Hinc patet ipsos, etiam dum metu coguntur animum dissimulare, ab illius operis aperta laude sese abstinere non posse. Atqui hoc opus Jansenianum dogma mordicus sustinet. Ad hoc enim omnes nervos contendit, ut ex Augustino demonstret, nullum in præsenti statu dari auxilium, præter illud quod vocatur *quo*.

(1) Loquitur hìc Auctor noster de analytica Synopsi tractatûs *de Correptione et Gratia*, ab ipso Arnaldo adornata, et quam, præfationis instar, in capite prædicti tractatûs exhibebant nonnulla tomi x exemplaria. De his plura vide in *Memorial. chronologic. P. d'Avrigny*, in fine anni 1699. — (2) *Præf. gen.* pag. 6, versùs finem.

[redacted]

Ac proinde editores, etiam in apologetica *Præfatione*, ubi Jansenismum abjurare videntur, Jansenianæ sectæ antesignanum, magistri sui systema stabilientem, laudant.

4° Irrisoria et cavillosa est illorum in essentiali puncto declaratio. « Hæc dicta sunt, inquiunt (1), abs» que detrimento alterius veræ et interioris gratiæ, » sed effectu suo carentis, qualem, post sanctum Au» gustinum, schola Thomistarum propugnat..... » Et infrà : « Cùm in sanctis et in peccatoribus cum sancto » antistite, minores gratias, easque Thomistico sensu » sufficientes, admittamus. » Antea dixerant (2) : « Falsò quis inde colligeret locum non relinqui ullis » aliis adjutoriis, qualia sunt inefficacia, et sensu » Thomistico sufficientia. » Non dicunt *verè sufficientia*, nec simpliciter et sine addito *sufficientia*; hæc declaratio perspicua, candida, simplex et plena, eos nimis gravaret. Addunt quid relativum ad sensum Thomisticum, quo decisionem præcisam effugere possint. At veniamus ad punctum essentiale et peremptorium. Credunt-ne verum esse hunc sensum Thomisticum, quo solo Thomistæ ut Catholici in Ecclesia creduntur? Sentiunt-ne has gratias esse verè sufficientes, eamque sufficientiam esse dogma de fide, ut veri Thomistæ hoc expressissimè docuerunt? Certè qui tanto cum zelo laudant *analyticam* Arnaldi *Synopsim* non possunt seriò amplecti sensum Thomisticum. Secundùm illam *Analysim*, nullum in statu naturæ lapsæ datur auxilium, nisi auxilium *quo* ad singulos actus supernaturales. Auxilium verò *sine quo non*, est gratia versatilis in manu liberi arbitrii,

(1) *Præf. gen.* pag. 6 et 7, versùs finem. — (2) Ibid. pag. 6, versùs medium.

quæ dari non potuit, nisi in statu naturæ integræ. Unde evidentissimè sequitur nullam dari veram gratiam ad singulos actus supernaturales qui non emittuntur. Neque dicant editores, auxilium illud, quod est *quo* respectu unius minoris actûs, esse *sine quo non*, sive tribuere proximum posse respectu alius actûs majoris. Si hoc esset, daretur in statu naturæ lapsæ verum auxilium *sine quo non*, sive gratia, ut aiunt, versatilis, quod totum illorum systema funditus everteret. Igitur auxilium quod est *quo* respectu minoris actûs, non potest esse, in illorum systemate, auxilium *sine quo non* respectu majoris actûs. Unde rigorosè et absque ulla exceptione coguntur pronuntiare, quòd nullum detur auxilium *sine quo non* ad ullum omnino actum, in statu naturæ lapsæ; ita ut qui non habet auxilium *quo* ad unum præcisè actum, hìc et nunc perseverantiæ necessarium, nullum omnino habeat auxilium gratiæ Christi præcisè ad illum actum; ac proinde sequitur, quod quicumque non implet præceptum urgens, nullum hìc et nunc habet auxilium verè sufficiens erga hunc actum præcepti urgentis. Auxilium quod est *quo*, per se efficax ad actum, verbi gratiâ, conatûs sterilis et invalidi, non potest esse *sine quo non* ad actum pervincendæ tentationis, quo solo perseverari potest. Erga hunc ultimum actum, auxilium illud omnino nullum est. Unde constat quod in his circumstantiis, nullum verum et reale datur auxilium ad hunc præcisè actum ad quem faciendum præceptum urget, ac proinde nullam esse veram auxilii sufficientiam ad perseverandum.

Quid ad hoc respondent Editores nostri, qui *analyticam Synopsim* admirantur? Dicunt gratiam hanc

esse sufficientem *sensu Thomistico*. Veri Thomistæ seriò credunt hanc esse verè sufficientem, et credunt hanc veram sufficientiam ad veram fidem pertinere. Unde se ipsos non credunt Catholicos, nisi prout hanc gratiæ sufficientiam, verâ fide et intimâ conscientiâ contra Lutheranos et Calvinistas profitentur. Facillimum esset id demonstrare ex ipsis scholæ Thomisticæ principibus. Unde hæc schola palàm et apertè docet, dari in statu naturæ lapsæ auxilium verum et propriè dictum *sine quo non*, seu verè sufficiens, et dans potentiam proximè completam in genere meræ potentiæ ad singulos actus erga quos præceptum urget. Utrùm Thomistæ in hoc sibi ipsis cohæreant, ipsi viderint. Principium philosophicum illius scholæ potest esse falsum : hìc jam locus non est hanc quæstionem discutere. At saltem conclusio theologica hujus scholæ catholica est, dum veram ac plenam gratiæ sufficientiam, non tantùm ore confitentur, sed corde credunt. Conclusionem suam theologicam, suo principio philosophico, ut debent, omninò præferunt; et ad salvandam hanc fidei conclusionem, sincerè parati essent suum principium abjurare, si cum illa conclusione incompatibile foret. Quòd si quis dubitet an quæ dico vera sint, legat diligenter textum Doctoris Angelici; videbit quod hæc est essentia libertatis, ut causa secunda, positis omnibus necessariis ad agendum, se ipsam determinet, et sub ipsius gratiæ motione contingenter operetur. Unde mirabitur quod aliqui audeant sese Thomistas appellare, dum sancto Thomæ apertè contradicunt. Legat etiam Alvaresium, qui in disputatione *de auxiliis*, ex nomine totius Thomisticæ

post tantum scandalum, et post tam bene fundatam suspicionem, ipsi cogantur hoc expressè declarare? Nollem tamen illos ad veram retractationem adigere; sed tantùm compellere ut sese perfectè explicarent, et nullum effugium relinquerent huic doctrinæ quæ in *analytica Synopsi* continetur, et laudatur in *Præfatione*.

Attendas, si placet, (omni conjecturâ seclusâ) quibus verbis ipsi mentem suam explicent. Vocant hæc adjutoria *inefficacia et sensu Thomistico insufficientia*. Agitur-ne de *inefficacia* hujus auxilii? hoc repente declarant simpliciter, alacriter, absolutè, et sine restrictione ulla. Agitur-ne de hujus auxilii *sufficientia?* repente hæsitant; quasi inviti loquuntur, et balbutiunt; restrictiva verba operosè et ægro animo advehunt, et *sensu*, inquiunt, *Thomistarum sufficientia*. Satis clarè apparet eos narrare quasi historicos, non quod ipsi credunt, sed quod ab aliis creditur, a se verò irridetur.

Dicunt quidem has gratias esse veras et propriè dictas. Nec miror; nam sunt, juxta *analyticam Synopsim*, gratiæ efficacissimæ ad actus ad quos præcisè dantur: exempli causâ, gratia quæ dat tantummodo conatus steriles ad eliciendos præcisè conatus, est omnino victrix ex *sua natura*, suum effectum *certò consequitur*; est verum auxilium *quo*. Neque enim, in eo systemate, ullum alius generis auxilium a Christo datur in statu naturæ lapsæ. Ad quem igitur actum dicetur auxilium illud *sensu Thomistico sufficiens?* certè ad actum ad quem non destinatur a Deo, et quem auxilium illud ex se non potest efficere in his circumstantiis. Nam, ut jam sæpe dixi, ipsi

non credunt, nec in suis principiis credere possunt, quod idem auxilium sit *quo* respectu minoris actûs, et verè *sine quo non* respectu actûs majoris. Has gratias, quas Thomistarum nomine, non suo proprio, sufficientes appellant, ipsi cum Augustino volunt appellari *voluntatem parvam, quandoque parvam charitatem, minorem, invalidam, imperfectam.* Addunt *quod omnis bona voluntas sancto Doctori non possit esse absque gratia.* Unde volunt, ut lector concludat quod quædam gratia datur ad hanc voluntatem parvam cum qua tamen homines peccant. Eo sensu dicunt hujusmodi gratiam *suo effectu carere*, quòd, sub illius influxu, non fit bonus actus ad quem excitat. Sed quæro an gratia illa sit auxilium *sine quo non*, seu satis validum, ut cum illo solo homo proximè possit implere præceptum urgens? Illa gratia dat quidem *voluntatem parvam, invalidam, imperfectam:* in hoc victrix est; in hoc ex natura sua suum effectum *certò consequitur;* in hoc est auxilium *quo.* Sed cum *hac voluntate parva, invalida et imperfecta* homo caret auxilio *sine quo non* ad perseverandum, sive ad implendum præceptum urgens. Dicitur quidem, *in sensu Thomistico*, id est prorsus nugatorio, si *Analysis* locum habeat, quòd gratia illa, quæ dat conatus steriles et voluntatem invalidam, sit etiam sufficiens ad implendum præceptum urgens. At in sensu quem vocant Augustiniano, et quem unicum seriò amplectuntur, gratia illa est efficax ad actus steriles, et est insufficiens seu *minor, invalida et imperfecta* præcisè ad actum præcepti urgentis. Ad hunc præcisè actum eliciendum, illa neque est auxilium *quo*, siquidem actus

non elicitur; neque auxilium *sine quo non*, siquidem auxilium id genus nunquam datur in statu naturæ lapsæ erga ullum actum. Ac proinde restat ut homo ille efficaciter et indeclinabiliter quidem determinetur ad *voluntatem parvam, minorem, invalidam et imperfectam*, sive ad actus in quibus steriliter conatur et frustra ad vincendam tentationem, et insufficienter adjuvetur ad hoc ut impleat præceptum urgens, et victâ tentatione perseveret. Hæc est illa cavillosa et fraudulenta gratiæ sufficientia, quæ non sufficit magis quàm duæ unciæ panis cum aquæ poculo sufficiunt ut religiosus famem expleat. Hæc est insufficiens sufficientia, quam a quinquaginta annis, deplorando cum Ecclesiæ scandalo, et mutuantur a Thomistis ut catholicitatis larvam, et derident apertè ut chimæram cum Augustini vero systemate incompatibilem. Quod si talia ipsis falsò imputari contendant, disertè igitur agnoscant sine ulla Jesuitica, ut aiunt, æquivocatione, dari in statu naturæ lapsæ verum auxilium *sine quo non* erga impletionem præcepti urgentis, ita ut homo justus, qui cadit, sit verè sufficienter adjutus, et proximè possit præceptum implere ac perseverare, etiamsi non habeat auxilium *quo* ad perseverandum, et non perseveret; aut saltem dicant hunc justum habere gratiam verè sufficientem, et potentiam proximè expeditam, præcisè ad hoc ut tentationi resistat, et interea oret ad impetrandam abundantiorem gratiam, quâ præceptum adimpleat. « Deus enim impossibilia non jubet, » sed jubendo monet et facere quod possis, et petere » quod non possis, et adjuvat ut possis. »

Hoc autem attende, si placet, amplissime Domine,

[redacted]

quod nulla est vera et realis potentia, in quolibet instanti præcisè sumpto, nisi potentia immediata, proxima, et perfectè completa in genere meræ potentiæ pro eodem instanti. Agens qui remotè tantummodo, aut mediatè aliquid potest in instanti, nondum illud actu potest in eodem instanti. Unde sequitur quòd homo justus, verbi gratiâ, qui in instanti A non habet auxilium nec *quo* nec *sine quo non*, nullam habeat in eodem instanti proximam et perfectè completam potentiam, in genere meræ potentiæ, ut a transgressione præcepti abstineat, et tentationi non consentiat; nullam habet actu, in hoc præcisè instanti, veram ac realem potentiam, ad faciendùm illum præcisè actum impletionis præcepti quod urget, nisi admittatur pro illo instanti verum auxilium *sine quo non*, ad actum præcisè illum, quo præceptum urgens impleri possit; seu nisi admittatur potentia immediata, proxima, perfectè completa, et expedita in genere meræ potentiæ, pro illo præcisè instanti, et pro illo actu impletionis præcepti urgentis. Nulla datur vera actualis potestas, nec libertas arbitrii ad non demerendum in eo præcisè instanti; ac proinde nulla datur ab editoribus veræ fidei professio, quæ non sit insidiosa et Ecclesiæ irrisoria.

Quantùm autem justè omnimoda et rigorosa explicatio totius systematis exigi debeat ab editoribus illis, hoc evidentissimè patet ex eo quod ipsi fateantur notas suas se hâc sequenti methodo composuisse: « Cùm, inquiunt (1), sanctus Doctor inquirit, cur » victricem delectationem non omnibus, vel non » semper sanctis det Deus; breviori fortè compendio

(1) *Præf. gen.* pag. 7, versùs initium.

» sententiam in margine sic expressimus : Gratia cur » non omnibus vel non semper sanctis detur. » Fatentur ergo breviori fortè compendio sententiam suam exprimi ; sed adverte, quæso, quinam sint qui adeo breviter sententiam suam exprimunt. Hi sunt qui dicunt quod *Analysis Arnaldica cum auctoritate olim prodierit, utilitate, pretio, fide,* etc. Hi sunt qui in marginali nota absque ullo temperamento posuerunt : *Necessitas non pugnat cum arbitrio voluntatis.* O terribile effatum! ô indignum et scandalosum axioma!

Præterea quid magis redolet Jansenianum errorem quàm duplex hæc nota marginalis? Prima hæc est : *Gratia Dei ea propriè est, quæ bonos a malis discernit.* (1). Augustinus eo loco duplicem gratiam docet, alteram *quæ bonos discernit a malis,* alteram quæ *communis est bonis et malis.* Editores declarant efficacem quæ discernit, solam esse quæ *propriè* gratia dicatur, ac proinde quamcumque communem et inefficacem nomine gratiæ impropriè tantùm appellari. Secunda nota sic habet, in eadem pagina : *Posse habere fidem vel charitatem, naturæ est hominum ; habere autem, gratiæ fidelium.* Hinc sequerentur hæc duo : 1º quòd gratia quâ fidem vel charitatem habemus, sit sola gratia propriè dicta fidelium ; 2º quòd posse naturæ sit, et præcepta eo sensu sint cadentibus possibilia; quòd, etiamsi destituantur auxilio gratiæ *propriè* dictæ, scilicet victricis, habent tamen illud *posse* remotum, quod naturæ est. Infinita sunt alia hujusmodi.

Certè si episcopi qui favore principali gaudent,

(1) Tom. x, pag. 797.

essent verè theologi, verè studiosi catholicæ veritatis, verè oppositi Jansenismo, verè intenti cavillis discutiendis, nunquam admisissent hanc sophisticam, delusoriam et venenatam *Præfationem*, quâ semel admissâ, editionis virus in sæcula futura omnia grassabitur, cum incomparabili sanæ doctrinæ gravamine, nisi Deus, qui plus quàm homines et sapit et potest, suppleat quod ex parte prælatorum deficit.

Multa quidem supersunt in eadem *Præfatione* quæ non minùs, primo ictu oculi, intolerabilia mihi apparent. Verùm hæc sufficiunt ut Amplitudo vestra, cui satisfeci obediens, examinare possit quâ profunditate et subtilitate Editores ferè singulis in lineis catholicum dogma aut declinaverint, aut blandè attenuaverint. Unde opinor hanc *Præfationem* et Jansenianæ sectæ, et Ecclesiæ catholicæ debere displicere vehementer. Dat quidem Ecclesiæ arma validissima contra hanc sectam; sed sibi ipsi contradicit, et quæ impugnare videtur, indirectè propugnare studet. Infinita cum affectione et reverentia subscribor, etc.

INSTRUCTION

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

EN FORME DE DIALOGUES,

SUR LE SYSTÊME DE JANSÉNIUS.

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

Les défenseurs de Jansénius paroissent irrités, mes très-chers Frères, de ce que nous avons mis, pour ainsi dire, dans leur vrai point de vue tous leurs artifices. Ils se plaignent des traits injurieux qu'ils trouvent dans nos écrits. Mais nous osons dire qu'un lecteur neutre et attentif n'y trouvera aucun mot qui marque la moindre âcreté. Nous avons seulement rapporté, dans le pressant besoin de la cause de la foi, les propres paroles des actes les plus solennels de l'Eglise, sur le procédé de ces novateurs.

Ecoutons le Siége apostolique. Voici ce que l'Eglise mère, et maîtresse, crie contre eux depuis cinquante ans.

« Les pertubateurs du repos public ne craignent » point d'énerver *la décision*, par des explications » trompeuses..... Les enfans d'iniquité sèment une » doctrine corrompue avec un grand scandale, pour » perdre les ames... On ne pourra point vaincre l'opi» niâtreté de ce mal, à moins qu'on ne se détermine » sérieusement à user des peines portées contre les » rebelles..... Cette hérésie presque accablée par » Innocent X est comme un serpent, dont on a » écrasé la tête, mais qui se glisse encore par ses di» vers replis, et par ses tours artificieux. Il faut dé» raciner cette ivraie du champ du Seigneur. Cette » doctrine corrompue est un pâturage empoisonné. » C'est un très-grand mal, qui a tourmenté depuis » long-temps l'Eglise, et qu'il faut réprimer.... Ce » mal renaît tous les jours... Ils cherchent à répan» dre des ténèbres sur les plus claires décisions de » l'Eglise... Ils ont aiguisé leurs langues comme des » serpens; le venin des aspics se cache sur leurs » lèvres (1). » Terribles expressions, quand elles viennent, non d'un adversaire suspect de passion, mais du Père commun, qui est le vicaire de Jésus-Christ.

Ce n'est pas tout. Ecoutons encore le chef de l'Eglise (2).

« Il faut renverser les desseins cachés sous une » subtile fraude par les perturbateurs de la tranquil» lité publique... L'erreur, tant de fois frappée par » le glaive apostolique, ne tombe point... Rebelles » à la vérité, ils ne cessent point de contredire l'E-

(1) Alex. VII. Clém. IX. Alex. VIII. Innoc. XII. Clém. XI. — (2) Clém. XI.

[redacted]

» glise... Ils ne rougissent point d'employer avec » témérité les brefs apostoliques mêmes pour sou- » tenir l'erreur... Ils répandent des libelles subtils » et trompeurs pour imposer au monde... Au lieu » d'abandonner l'erreur, on la déguise ; au lieu de » guérir la plaie, on la cache. On se joue de l'Eglise, » loin de lui obéir... L'Eglise universelle a horreur » de la doctrine de Jansénius... Ils vont jusqu'à un » tel excès d'impudence, qu'ils oublient les règles » non-seulement de la sincérité chrétienne, mais en- » core de l'honnêteté naturelle, » pour autoriser le parjure. Croira-t-on que l'Eglise entière, qui a adopté ces paroles, calomnie les innocens, après avoir refusé de les écouter ? Mais ne nous lassons point d'entendre l'Epouse du Fils de Dieu.

« Ces faux prophètes,.. ces maîtres du mensonge,... » ces trompeurs qui répandent l'illusion,... s'insi- » nuent par fraude sous une apparence de piété » éclatante. Ils introduisent une secte de perdition » sous une image de sainteté..... Ils quittent leurs » peaux de loups, pour se couvrir de la toison des » brebis par les paroles de l'Ecriture..... Ils en abu- » sent malignement. Ils la corrompent pour leur » perte et pour celle d'autrui... Ils suivent l'exemple » de l'ancien père du mensonge, dont ils sont les en- » fans... Ils ne trouvent point de moyen plus facile » pour introduire par fraude leur erreur impie, » que de la couvrir de la parole de Dieu..... Il n'y » a rien qu'ils ne tentent, pour faire passer de peu- » ple en peuple, et de royaume en royaume, leur » doctrine empestée... Il faut couper l'ulcère, pour

» en faire sortir la pourriture infecte...... Leurs » discours coulent avec douceur comme l'huile; » mais ce sont des traits aiguisés pour percer se- » crètement les hommes d'un cœur droit. »

Quel Catholique n'auroit horreur de croire, que c'est ici une déclamation vague et hérissée de vaines injures, où l'Eglise aveuglée blasphême ce qu'elle ignore, et outrage cruellement ses enfans les plus dignes d'être révérés? Quel Catholique oseroit hésiter entre l'Eglise éclairée par le Saint-Esprit selon les promesses, pour confondre les novateurs, et un parti d'enfans rebelles qui accusent sans pudeur leur mère de tyrannie et d'obstination à les calomnier?

Pendant que l'Eglise principale, qui est le centre de l'unité, fait une si affreuse peinture de ce parti, l'Eglise de France s'unit à elle depuis tant d'années, pour le détester. Elle ne parle que *de chicanes et de subterfuges* (1). Elle représente *un ravage inévitable que cette peste* fait dans le troupeau. Elle découvre *un venin* et des *fraudes subtiles, qu'on emploie pour séduire les simples* (2). Elle voit ce parti en *société d'erreur* avec *l'hérésie de Calvin* contre le libre arbitre. Ils sont, dit-elle (3), *insensés de cœur*. On trouve en eux *les fourberies d'une hérésie maligne... C'est une secte impie... Ils n'ont de ressource que dans le trouble... On tâche d'éteindre cette hérésie, qui répand son souffle empesté, et qui infecte de son venin un grand nombre d'esprits* (4). Enfin elle gémit *des troubles encore nou-*

(1) 1651. — (2) 1656. — (3) 1661. — (4) 1663.

vellement excités par l'obstination de ces hommes inquiets, et des chicanes qu'ils inventent pour soutenir leur hérésie (1).

Depuis les apôtres jusqu'à nous, vit-on jamais l'Eglise animée si long-temps à foudroyer une hérésie imaginaire? La vit-on jamais visionnaire, forcenée, poursuivant sans relâche un ridicule fantôme d'erreur, et donnant à tous les fidèles une alarme insensée sur une secte sans réalité? Encore une fois, que croirons-nous, ou l'égarement monstrueux et sans exemple de l'Eglise, ou l'artifice d'un vrai parti qui déguise son hérésie?

Mais écoutons les chefs de ce parti, qui peignent au naturel le génie et le procédé du parti entier, si on excepte cinq ou six écrivains réfugiés en Hollande contre l'Eglise. *Ils signent*, dit le père Gerberon (2), *tout ce qu'on veut sans peine*. Cet aveu signifie qu'ils ont *une conscience cautérisée*, qu'ils *avalent l'iniquité comme l'eau*, et que les parjures dans une profession de foi ne leur coûtent rien. « Ils font, dit-il, plus d'état des biens temporels, » que des spirituels. Ils sont toujours prêts à faire » ce qu'on désire d'eux, plutôt que de hasarder leur » fortune. » Le père Quesnel, qui conduit le parti, le doit bien connoître. Adoucira-t-il ce portrait? Non sans doute. Voici ses paroles (3) : « Depuis » trente ou quarante ans,... on ne fait faire que » des mensonges, de faux sermens, des actes de dis- » simulation et d'hypocrisie. »

Si toutes ces paroles terribles sont des injures,

(1) 1705. — (2) *Hist. du Jansén.* tom. II, pag. 277. — (3) *Lettre d'un év. à un év.* pag. 164.

et par leurs intrigues, en faveur du systême dont ils font leur idole? Ils vont au-delà *des mers pour faire un prosélyte.* Les directeurs souples et politiques se taisent, de peur de se commettre; mais ils lâchent des femmes vaines, présomptueuses et ignorantes, telle que l'Apôtre les dépeint, c'est-à-dire plongées *dans l'oisiveté, qui apprennent à parcourir les maisons, qui discourent, qui sont curieuses, qui disent ce qu'il ne faut pas*, et dont *le discours* flatteur *gagne comme la gangrène* contre la foi.

La passion va si loin, que la haine des Jésuites devient une raison décisive pour aimer le jansénisme, malgré l'Eglise qui le foudroie. Si les Jésuites devenoient jansénistes, leur perversion convertiroit bientôt un grand nombre de leurs ennemis. On ne veut voir que les seuls Jésuites dans tout ce qui s'est fait sans eux. Ecoutez le parti. Les Jésuites ont fait les censures des facultés de théologie, dont ils sont exclus. Ils ont présidé aux assemblées pour régler les délibérations de l'Eglise de France. Ils ont conduit la plume de tous les évêques dans leurs mandemens. Ils ont donné des leçons à tous les papes pour composer leurs brefs; ils ont dicté les constitutions du saint Siége. L'Eglise entière devenue imbécile, malgré les promesses de son Epoux, n'est plus que l'organe de cette compagnie pélagienne. Il ne faut plus écouter l'Eglise, parce qu'elle est conduite par les Jésuites, au lieu de l'être par le Saint-Esprit. N'est-ce pas ainsi que les Protestans ont récusé le concile de Trente, comme un tribunal suborné par les cabales de leurs ennemis? Les Jésuites doivent servir l'Eglise et lui obéir, loin de

la gouverner. Quand l'Eglise entière décide, qu'y a-t-il de plus schismatique et de plus insensé, que d'oser éluder sa décision, en l'imputant à cette compagnie de simples religieux?

Paroît-il un libelle chargé des plus ennuyeuses répétitions, des déclamations les plus vagues, et des sophismes les plus grossiers, tout le parti se récrie, admire, et triomphe. Les injures les plus atroces, et les traits les plus envenimés paroissent un langage apostolique. Les auteurs de ces libelles, qui sont réfugiés en Hollande pour y écrire impunément contre l'Eglise, sont révérés comme des confesseurs exilés pour la pure foi. Les politiques, qui n'osent les imiter ouvertement, leur applaudissent en secret. Offrez-leur de les détromper par des preuves courtes et démonstratives, vous ne trouvez en eux qu'une hauteur moqueuse, et qu'un entêtement incurable.

En vain vous leur faites ce raisonnement décisif : Ou le systême hérétique se trouve dans le livre de Jansénius, où il ne s'y trouve pas. S'il s'y trouve réellement, quelle indignation ne mérite point tout votre parti, lui qui soutient ce livre empoisonné depuis soixante-dix ans avec tant de hauteur, de rebellion et de scandale? Si au contraire ce livre n'exprime que la céleste doctrine du grand Docteur de la grâce, que peut-on penser des constitutions qui sont formellement contradictoires à ce texte aussi pur que celui de saint Augustin? Que peut-on dire de l'Eglise entière, qui soutient ces constitutions, quoiqu'elles soient formellement pélagiennes, dans leur sens littéral, puisqu'elles nient ce qui est affirmé par les textes de saint Augustin et de Jan-

sénius? Que peut-on penser de l'Eglise, qui refuse depuis soixante-dix ans d'examiner le livre qu'elle condamne, et qui n'y veut pas voir le système de saint Augustin quoiqu'il y soit *clair comme les rayons du soleil* (1)? Il n'y a aucun milieu entre ces deux propositions. Il faut que le parti soit rebelle, obstiné, scandaleux, endurci, contagieux, et digne de tous les anathêmes dont il est accablé; ou que l'Eglise soit visionnaire, tyrannique et injuste, jusqu'à refuser sans cesse depuis tant d'années d'ouvrir au moins une fois les yeux, pour reconnoître son erreur de fait plus claire que le jour, et pour rétracter sa décision qui est pélagienne dans son sens littéral. Le parti se voit entre ces deux extrémités affreuses, sans en être ému. Les Jansénistes, semblables aux Juifs, qui ont perdu toute route marquée, attendent une délivrance chimérique. Ils se flattent des événemens les plus odieux. Ils lisent le texte de saint Augustin comme les Juifs lisoient celui de l'Ecriture, ayant *un voile sur le cœur*. De même que les Juifs crioient *le temple du Seigneur, le temple du Seigneur, le temple du Seigneur*; ceux-ci crient cent et cent fois *la céleste doctrine de saint Augustin*. Ils espèrent que dans un temps de trouble et d'affoiblissement, l'Eglise, réduite à reculer, ouvrira enfin les yeux, qu'elle rétractera les constitutions, sous prétexte de les expliquer, qu'elle abolira le serment du Formulaire, et que la vérité, qu'on n'ose dire qu'à l'*oreille*, sera

(1) M. DE WITTE, *Dénonc. de la Bulle* Vineam Domini. Voy. la *Première Lettre au P. Quesnel* ci-dessus, tom. XIII, pag. 267 et suiv.

prêchée sur les toits. Qu'est-ce que ce parti ne croit point, de peur d'être réduit à croire humblement les décisions de l'Eglises, prises sans contorsion dans leur sens propre, véritable, naturel et littéral ?

Ce parti croit que l'homme, depuis la chute d'Adam, n'est plus capable de rien vouloir, que par le *seul ressort* ou motif d'un plaisir prévenant et indélibéré, qui tourne sa volonté tantôt du côté de la vertu, et tantôt du côté du vice.

Ce parti croit que tout homme passe sa vie et la finit, sans aucun milieu entre ces deux plaisirs opposés, en sorte que celui qui se trouve actuellement le plus fort en chaque moment, prévient *inévitablement*, et détermine *invinciblement* sa volonté au vice ou à la vertu.

Ce parti croit que le plaisir céleste de la vertu ne se fait sentir qu'à un très-petit nombre d'hommes. Selon lui, tous les infidèles en sont privés. Presque tous les Juifs en ont été exclus, et ont vécu abandonnés à la seule lettre de la Loi, qui ne servoit qu'à rendre le péché plus abondant, et le pécheur plus coupable. Les hérétiques, les libertins, les Catholiques relâchés ne sentent presque jamais le plaisir vertueux. Les justes mêmes, qui ne sont pas élus, en sont privés au moment décisif de leur mort, pour leur damnation éternelle. Presque tout le genre humain vit et meurt, ne sentant que le plaisir inévitable et invincible du péché. Telle est la délectation *efficace par elle-même* pour les crimes les plus infâmes comme pour les vertus les plus héroïques. Ce plaisir, qui décide de tout en bien ou en mal, est inévi-

table quand il vient, et invincible dès qu'il est venu.

Ce parti croit que la nécessité de suivre ce plaisir ne doit point être nommée *nécessitante*, parce que la volonté n'est alors nécessitée à pécher que relativement au degré de ce plaisir qui la nécessite, étant plus fort qu'elle. Il croit que la volonté demeure alors libre de ne pécher pas, parce qu'il lui reste une capacité naturelle de vouloir autrement dans une autre occasion, où elle sentira la délectation opposée, qui deviendra supérieure à son tour. Comme si une cause pouvoit être nécessitante, sans que la nécessité soit *relative* à la cause qui la produit? Comme si une volonté étoit libre de vaincre un attrait, qui se trouve actuellement invincible à son égard, étant plus fort qu'elle? Comme si la nécessité qui résulte tour à tour des deux causes nécessitantes, étoit moins invincible, que celle qui ne viendroit que d'une cause unique? Comme si une volonté étoit censée pouvoir à midi, sous une délectation nécessitante, ce qu'elle pourra le soir, sous une autre délectation contraire?

Ce parti croit que presque tout le genre humain, privé du plaisir céleste de la vertu, et abandonné au seul plaisir vicieux, peut résister au vice et embrasser la vertu, pour éviter sa damnation et pour parvenir au salut, comme un courrier peut *courir la poste sans cheval.*

C'est sur une comparaison si scandaleuse que le parti conclut que le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, que les constitutions sont vaines, et que l'Eglise, tombée dans une erreur grossière de fait,

contredit et persécute depuis soixante-dix ans les disciples de saint Augustin (1).

Le voilà ce système auquel le parti sacrifie tout. Ce systême donne tout au seul plaisir. Il en fait *le seul ressort* de nos volontés; il en fait, pour ainsi dire, l'ame de nos ames mêmes. Le plaisir, suivant ce parti, est l'unique règle de nos cœurs. Si ce plaisir est efficace par lui-même pour la vertu, en certaines occasions, dans le très-petit nombre des justes, il n'est pas moins efficace par lui-même, c'est-à-dire inévitable et invincible pour le vice, dans tout le reste du genre humain. Tous les hommes n'ont aucune autre règle que le plaisir qu'ils sentent. Presque tous ne sentent jamais ce plaisir si épuré qu'on goûte dans les vertus dures et austères de l'Evangile. Presque tous ne sentent que le plaisir qui les entraîne dans les vices doux et flatteurs.

Le voilà ce systême, plus honteux que celui des Epicuriens. Le voilà ce systême tant vanté par les docteurs qui crient sans cesse contre la morale relâchée. Le voilà ce systême dont les casuistes accusés des plus dangereux relâchemens auroient eu horreur. Le voilà ce systême, qui renverse toute règle de mœurs, toute police, toute pudeur même païenne. Les siècles à venir rougiront pour ceux qui n'en rougissent pas en nos jours. Quand les temps d'aveuglement seront écoulés, chacun criera au parti comme Daniel crioit aux Babyloniens, sur leur dragon qu'il avoit fait mourir. *Ecce quem colebatis; Voilà le Dieu que vous adoriez* (2).

(1) P. QUESNEL, *Trad. de l'Egl. Rom.* tom. III, 2e part. ch. IV, art. II. — (2) *Dan.* XIV. 26.

le mensonge, que les enfans de lumière ne le sont pour la vérité?

Nous avons dans tous les siècles des exemples, qui nous autorisent pour donner cette forme à nos Instructions. Le Saint-Esprit même n'a pas dédaigné de nous enseigner par des dialogues la patience dans le livre de Job, et le parfait amour de Dieu dans le Cantique des Cantiques.

Saint Justin martyr nous ouvre ce chemin dans sa controverse contre les Juifs, et Minutius Félix le suit dans la sienne contre les idolâtres. C'est ainsi qu'Origène a cru pouvoir mieux réfuter l'erreur de Marcion. Le grand saint Athanase n'a cru rien diminuer de la majesté des mystères de la foi, en la soutenant par la familiarité de ses dialogues. Saint Basile a choisi ce genre d'écrire comme le plus propre pour nous donner ces règles, qui ont éclairé tout l'Orient. L'art du dialogue a été mis en œuvre par saint Grégoire de Nazianze, et par son frère Césaire, pour les plus hautes vérités. Sévère Sulpice n'a pas craint de publier par des espèces de conversation les merveilles de la solitude. Un volume de saint Cyrille d'Alexandrie est presque tout rempli de dialogues, où il explique les vérités les plus dogmatiques sur l'Incarnation. Le mystère de Jésus-Christ a été traité de même par le savant Théodoret. Saint Chrysostôme n'a point trouvé de tour plus éloquent que celui-là, pour faire sentir l'éminence et le péril du sacerdoce. Qui est-ce qui ne connoît pas le beau dialogue, où saint Jérôme réfute si puissamment les Lucifériens? Nous admirons tous les jours les dialogues

logues sublimes de saint Augustin, et principalement ceux du libre arbitre, où il remonte à l'origine du péché contre les Manichéens. La tradition des solitaires du désert, éclate dans les Conférences de Cassien, qui ont répandu la même lumière dans l'Occident, que l'Orient avoit reçue de saint Basile. Le grand saint Grégoire pape a cru le dialogue digne de la gravité du Siége apostolique pour publier les merveilles de Dieu. Les dialogues de saint Maxime sur la Trinité sont célèbres dans toute l'Eglise. Saint Anselme montre la force de son génie dans les siens sur les vérités fondamentales de la religion. Tous les siècles sont pleins de semblables exemples.

Pourquoi ne tâcherions-nous donc pas de réveiller l'attention et la curiosité des lecteurs par une méthode si proportionnée à leur besoin, et si autorisée par la plus pure antiquité? Pouvons-nous craindre de donner à nos instructions pastorales une forme nouvelle et irrégulière, en suivant pas à pas cette foule de Pères de l'Eglise et de saints pasteurs?

D'ailleurs, nous osons vous assurer, mes très-chers Frères, que si vous voulez lire attentivement ces espèces de conversations, vous verrez par une médiocre lecture, tout ce que le parti de Jansénius a répandu de plus éblouissant dans une infinité de libelles, depuis tant d'années. Vous y verrez l'erreur démasquée et ses subtilités clairement confondues. Vous serez étonnés de trouver dans ce parti tant de hauteur et tant de foiblesse. Mais l'esprit le plus subtil et le plus fécond ne peut suppléer rien de raisonnable, quand la vérité simple manque à une

cause. L'erreur ne peut que se démentir. Telle est, disoit saint Augustin (1), *la dernière parole*, la voix mourante de l'hérésie confondue. Ainsi nous pouvons dire aux défenseurs de Jansénius ce que ce même Père disoit aux Manichéens (2): » Si vous » soutenez que les preuves que nous employons (ici » contre vous) sont fausses; vous résistez trop ou- » vertement à des choses démontrées, et mises sous » les yeux de tout le public. On est même tenté de » souhaiter que vous les combattiez; car ces prin- » cipes étant mis en pleine évidence, et très-faciles » à comprendre pour tous ceux qui voudront bien » y faire attention, chacun verra combien ceux qui » osent les nier, sont accoutumés à parler contre la » vérité *manifeste*. »

A Dieu ne plaise néanmoins que nous réfutions nos frères avec indignation et amertume. Plutôt nous condamner nous-mêmes à un silence perpétuel que de blesser jamais la charité pastorale à leur égard! Plus leurs erreurs sont énormes, plus il faut les plaindre, et user de patience pour les en détromper. Plus ils disent de mal contre nous, plus nous devons tâcher de leur faire le bien qu'ils ne savent pas désirer pour eux-mêmes. Plus le malade repousse avec hauteur et véhémence la main du médecin qui veut le guérir, plus le médecin doit charitablement redoubler ses soins, pour lui appliquer le remède salutaire. Loin de leur insulter, il faut supporter avec compassion toutes leurs insultes. Il faut les désarmer, les appaiser, les édifier à force

(1) *De morib. Eccl. Cath.* cap. IX, n. 14 : tom. I. pag. 692. — (2) *De morib. Manich.* lib. II, cap. XX, n. 75 : pag. 743.

de souffrir d'eux. Il faut prier, afin qu'ils cessent de lire le texte de saint Augustin dans un esprit d'indépendance de l'Eglise, comme les Protestans lisent le texte sacré. Quoique celui de saint Augustin n'ait aucune autorité que celle que l'Eglise lui donne, et dans le seul sens que l'Eglise juge à propos de lui donner, ils osent néanmoins se croire eux-mêmes pour l'interprétation de ce texte, et ils ne veulent pas voir que l'égarement des Protestans n'est venu que de la présomption semblable, avec laquelle ceux-ci ont osé interpréter le texte sacré selon leur propre raisonnement. Toutes ces scandaleuses disputes tomberoient d'abord, s'ils vouloient prier, se défier d'eux-mêmes, se confier au discernement de l'Eglise, et recevoir d'elle avec une humble docilité le sens dans lequel elle approuve le texte en question. Encore une fois, prions pour eux. Tremblons pour nous-mêmes; rendons gloire à Dieu, et n'oublions jamais ces précieuses paroles de saint Augustin (1): « Ils osent pervertir les ignorans par (le » piége d'une apparence) de raison. Mais le Seigneur » est venu portant en main ce très-puissant remède » pour guérir l'orgueil des peuples, qui est de leur » commander la foi..... Ils s'efforcent d'ébranler le » fondement immobile de l'autorité de l'Eglise par » la promesse d'une raison éblouissante. »

Mais comme l'orgueil jaloux et piqué est la source de toutes les disputes qui troublent l'Eglise, l'humilité est le seul remède qui puisse rétablir la paix et l'union. Ainsi, loin de nous aigrir contre ceux qui montrent tant de fiel et d'obstination, nous leur

(1) *Ad Diosc. Ep.* CXVIII, cap. V, n. 32 : tom. II, pag. 342.

dirons ces tendres paroles du saint docteur, dont ils se vantent d'être les disciples.

« Que ceux-là usent de rigueurs contre vous, qui » ignorent avec quel travail on trouve la vérité et » combien il est difficile de se garantir de l'erreur. » Que ceux-là vous traitent durement, qui ignorent » combien il est rare et difficile, de vaincre son ima- » gination, par un esprit serein et pieux. Que ceux- » là soient émus contre vous, qui ignorent avec » quelle peine on parvient à guérir les yeux inté- » rieurs de l'ame, pour contempler le soleil (de la » vérité)..... Que ceux-là soient sans indulgence » pour vous, qui ignorent par quels soupirs et quels » gémissemens on parvient à comprendre (les choses » de) Dieu. Enfin que ceux-là vous soient durs, » qui n'ont jamais été éblouis d'aucune erreur *ici-* » *bas*..... Mais afin que je vous adoucisse plus faci- » lement, et que vous n'ayez point l'ardeur de me » combattre par un esprit d'animosité, qui se tour- » neroit contre vous, je dois vous demander une » seule chose, sur laquelle j'accepte pour juge tout » homme que vous choisirez : c'est que toute hauteur » tombe de part et d'autre. Qu'aucun de nous ne se » flatte d'avoir déjà trouvé la vérité, et que nous la » cherchions de concert, comme si nous l'ignorions » tous. Nous pourrons la chercher avec zèle et union » de cœur, si nous ne commençons point par pré- » sumer témérairement que nous l'avons déjà décou- » verte (1). »

(1) *Cont. Ep. Manich.* cap. II, n. 2; et cap. III, n. 4 : tom. VIII, pag. 151, 152.

PREMIÈRE PARTIE,

QUI DÉVELOPPE LE SYSTÊME DE JANSÉNIUS, SA CONFORMITÉ AVEC CELUI DE CALVIN SUR LA DÉLECTATION, ET SON OPPOSITION A LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN.

PREMIÈRE LETTRE.

Sur ce que l'hérésie qu'on nomme le Jansénisme n'est point un fantôme.

Je crois, Monsieur, que vous ne serez pas fâché d'apprendre ce qui se passa hier dans mon cabinet. M. Fremont, que vous connoissez pour un homme distingué parmi les prétendus disciples de saint Augustin, me vint voir. Il me trouva seul avec M. Perrault. Celui-ci a été le plus ardent de ses disciples; mais depuis six mois il a changé de sentiment à l'insu de son maître. M. Fremont me raconta d'abord ce qu'on venoit de faire contre un ecclésiastique de ses amis. Après quoi, il ajouta ces mots avec amertume : Voilà une inquisition établie en France; mais ces coups d'autorité ne font que rendre la cause des Molinistes odieuse. La persécution nous attire la compassion et l'estime du monde entier. D'ailleurs, la vérité ne se laisse jamais sans témoignage; il y aura toujours d'intrépides défenseurs de la grâce parfaite, parce que cette grâce toute-puissante se forme elle-même de tels défenseurs. Le monde sera un jour étonné et honteux d'avoir eu peur de la ridicule chimère du jansénisme.

Ce n'est pas le monde, lui répliquai-je, qui en est alarmé. C'est l'Eglise qui croit voir depuis soixante-dix ans une hérésie très-réelle dans ce que vous voulez faire passer pour une imagination. Pour moi, je serois ravi de croire, comme vous, qu'il n'y a qu'à mépriser cette dispute. Mais est-il permis de supposer que l'Eglise est visionnaire, et qu'elle court avec une folle obstination depuis tant d'années après un fantôme, qui lui échappe sans cesse des mains?

Le fait, disoit M. Fremont, est néanmoins clair comme le jour. Rome s'imagine voir dans Jansénius la grâce nécessitante. Mais elle a beau faire. On n'y trouvera jamais que la grâce efficace par elle-même de saint Augustin et de saint Thomas.

D'où vient, repris-je, que l'Eglise n'a jamais pu voir depuis soixante-dix ans, ce que vous voyez si facilement, et qui est clair comme le jour? N'a-t-elle pas deux yeux aussi bien que vous, pour voir le soleil en plein midi? ou bien les ferme-t-elle de mauvaise foi tout exprès, de peur d'être convaincue de son tort, et réduite à reculer honteusement?

L'Eglise, disoit M. Fremont, peut être trompée comme les particuliers, quand il ne s'agit que d'un simple fait sur un livre.

Je le veux bien supposer avec vous par complaisance, repris-je. Mais un particulier sensé et honnête homme n'auroit pas besoin de soixante-dix ans, pour se détromper d'une erreur grossière sur un fait clair comme le jour. Cet honnête homme ne manqueroit pas d'écouter et de lire. Il verroit du premier coup d'œil la grâce nécessitante rejetée, et l'efficace enseignée dans toutes les pages du livre de

Jansénius. Si l'Eglise procède come un honnête homme, elle doit écouter, examiner vos plaintes, reconnoître l'erreur de fait, si vous lui en donnez de bonnes preuves, la réparer et se dédire. Est-il permis de croire que l'Eglise n'a ni la droiture ni la justice, qu'on trouveroit en tout honnête homme, même païen?

Malgré ces préjugés vagues, dit M. Fremont, l'erreur de fait est évidente. Les Molinistes veulent confondre la grâce efficace de saint Augustin avec la grâce nécessitante des Protestans. Mais ces deux dogmes sont aussi opposés que le jour et la nuit. Si nos adversaires n'attaquent que la grâce nécessitante, ils ne trouvent qu'une hérésie chimérique, sans aucun hérétique qui la soutienne. En ce cas, les armes leur tombent des mains, faute d'ennemis à combattre. Si au contraire ils attaquent notre grâce efficace par elle-même, ils ne trouvent, au lieu d'une hérésie réelle, que la céleste doctrine de saint Augustin adoptée par l'Eglise, depuis environ treize cents ans. En ce cas, ils rencontreront sur leur chemin tant de Jansénistes, qu'ils n'oseront plus attaquer le jansénisme. En ce cas, nous ferons gloire d'être jansénistes avec saint Augustin, avec saint Thomas, avec leurs savantes écoles. En ce cas, tous les Catholiques seront de bons Jansénistes. Nous n'aurons plus contre nous, que la seule école pélagienne de Molina. Ainsi les Molinistes demeurent confondus et poussés à bout au milieu même de leurs vains triomphes. Ils ne cessent d'obtenir par leur crédit des condamnations vagues; mais ils n'ose-

roient dire sur quoi précisément elles tombent. Ils ne savent où poser le pied. Ils ne peuvent venir à nous, comme le P. Quesnel l'a très-bien dit (1), qu'*en passant sur le ventre* aux écoles les plus autorisées. Nous ne cessons point depuis tant d'années de les défier de fixer ce nom vague du Jansénisme. Notre défi demeure et demeurera toujours sans réponse. Ils veulent toujours nous faire hérétiques, sans pouvoir jamais dire où est notre hérésie. Mais rien n'est si difficile que de faire hérétiques des gens qui sont fort résolus à ne l'être pas. C'est un grand embarras, que celui de prouver à un homme qu'il croit ce qu'il ne veut pas croire. On ne parviendra jamais à donner du corps à ce fantôme ridicule.

Plus ce que vous dites, repris-je, est facile à entendre, plus je suis étonné de ce que l'Eglise n'a jamais pu ou n'a jamais voulu l'entendre depuis soixante-dix ans. Encore une fois, est-elle en délire? ou bien est-elle obstinée et de mauvaise foi? Je ne puis me résoudre à croire qu'elle ne veut rien entendre, de peur d'apercevoir son tort, et d'être réduite à reculer honteusement. D'ailleurs, en cas pareil, j'aimerois mieux me rétracter humblement, que de vouloir faire rétracter l'Eglise. Il faut ou que l'Eglise soit visionnaire, ou que votre parti soutienne une véritable hérésie. Voilà deux grands maux. L'un déshonore l'Eglise entière; l'autre ne déshonore que votre parti. D'où vient que vous êtes si jaloux sur le point d'honneur pour votre parti, et si insensibles à la gloire de l'Epouse du Fils de Dieu

(1) *Rép. aux deux lettres de M. de Camb.* pag. 11.

qui est votre mère? Encore une fois, j'aimerois mieux m'humilier sans dispute, que de vouloir humilier l'Eglise avec tant de trouble et de scandale.

Voilà, disoit M. Fremont, une humilité, qui sera admirée par tous les dévots crédules et ignorans; mais elle ne mérite que du mépris. Voulez-vous que nous abandonnions par une fausse humilité la doctrine de saint Augustin et de l'Eglise même? Voulez-vous que nous trahissions la vérité par modestie? Ne voyez-vous pas que l'Eglise ne peut point vouloir condamner dans l'*Augustin* d'Ipres la doctrine qu'elle a évidemment approuvée dans l'Augustin d'Hippone? Voulez-vous qu'elle se contredise d'une façon insensée, qui la rende indigne d'être crue? C'est le texte de Jansénius très-mal entendu, et nullement le vrai systême de cet auteur que l'Eglise a condamné. Elle n'a condamné dans ce texte que la grâce nécessitante qu'elle a cru y voir, mais qui n'y est point. Elle n'a garde d'y vouloir condamner la grâce efficace de saint Augustin qui y éclate à chaque page. Par cet expédient si naturel, nous sauvons tout ensemble et la bonne intention de l'Eglise, et le systême qu'elle ne peut jamais vouloir condamner.

Cet expédient, repris-je, comble de gloire votre parti; car il suppose que ce parti, plus éclairé que l'Eglise, soutient contre elle depuis soixante-dix ans un livre aussi pur que le texte même de saint Augustin. Mais, loin de sauver l'honneur de l'Eglise, il la couvre de confusion. Il suppose qu'elle ne voit point, depuis soixante-dix ans, ou, ce qui est encore pis, qu'elle ne veut pas voir la céleste doctrine de saint Augustin, qui saute partout aux yeux dans ce livre.

Cet expédient suppose qu'elle s'imagine, par une espèce de délire, voir dans ce livre un monstre d'hérésie ridicule, dont l'ombre même n'y paroît jamais à aucun lecteur sensé. Il y auroit un autre expédient bien plus naturel; mais il ne seroit pas de votre goût, parce qu'il justifieroit l'Eglise aux dépens de votre parti.

Je le comprends, dit M. Fremont ; mais ce seroit trahir saint Augustin, et par contre-coup l'Eglise elle-même.

Vous n'avez, repris-je, qu'à supposer que l'erreur de fait tombe non sur l'Eglise, mais sur votre parti. Dites que l'Eglise ne s'est point trompée sur le texte de Jansénius, et que c'est votre parti qui se trompe sur celui de saint Augustin. Vous prétendez que vos adversaires prennent la grâce efficace pour la nécessitante. Mais ne pourroit-il point se faire que vous auriez pris la nécessitante pour l'efficace? Voulez-vous être infaillibles sur ces prétendus faits, pendant que vous soutenez que l'Eglise même ne l'est pas? Dites que l'Eglise est plus éclairée que vous sur ces textes. En un moment l'Eglise sera justifiée, et vous ne vous condamnerez que pour être comblés de gloire et de bénédictions dans tous les siècles. Alors le jansénisme se trouvera fixé dans la grâce nécessitante, qu'on avoit déguisée sous le nom flatteur d'efficace. En un moment l'hérésie deviendra réelle. En un moment les cinq constitutions et le serment du Formulaire triompheront. Mais cet expédient, je le vois bien, ne vous plaît pas. Il rejetteroit sur votre parti tout le tort, que vous aimez mieux rejeter sur l'Eglise.

En cet endroit M. Fremont parut dans une espèce de transport. Le ciel et la terre passeront, s'écria-t-il; mais la grâce efficace ne passera jamais. C'est cette grâce après laquelle les patriarches ont soupiré, que les prophètes ont promise, que le Fils de Dieu est venu du ciel sur la terre répandre dans le cœur des élus, que saint Paul a développée, que saint Augustin a invinciblement soutenue, que toute l'Eglise a adoptée, et qu'elle a reçue comme *sa dot*. Plutôt mourir que de devenir pélagien, et que de trahir la grâce par laquelle nous sommes enfans de Dieu!

Après avoir laissé passer cet enthousiasme, je lui dis ces mots : Si la grâce nécessitante est déguisée sous le beau nom de l'efficace, n'est-il pas capital de la démasquer au plus tôt? Voudriez-vous que ces paroles, GRACE EFFICACE PAR ELLE-MÊME, eussent la vertu miraculeuse de purifier l'hérésie, et de la transformer en une vérité de foi? Ne savez-vous pas que Calvin a abusé de ce langage? D'autres n'en peuvent-ils pas abuser après lui? Puisque vous prétendez que votre grâce efficace est si opposée à la grâce nécessitante de cet hérésiarque, c'est à vous à nous démontrer qu'elle en est aussi éloignée que la lumière l'est des ténèbres, et que la pure foi l'est d'une hérésie. Je vous somme donc, au nom de Dieu, de le faire avec simplicité. Je serai charmé d'être détrompé sur le péril de la foi. Je bénirai Dieu voyant que le jansénisme n'est qu'un fantôme. Je le dirai sans aucun ménagement politique à tous ceux qui voudront m'écouter. Mais expliquez-vous en termes clairs, simples et décisifs, comme on ne

manque jamais de faire, quand on est sûr de ne dire que la vérité.

Tout notre systême, me dit M. Fremont, n'a besoin que de deux textes de saint Augustin. L'un explique en quoi consiste la grâce, et l'autre exprime quelle est sa vertu. Voici le premier : « *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est:* Il est NÉCESSAIRE que nous opérions, suivant » ce qui nous délecte le plus (1). » Voici le second : « *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ* INDECLINABILITER ET INSUPERABILITER AGERETUR (2) : Il a été pourvu à la foiblesse de la volonté de l'homme, afin qu'elle soit » CONDUITE INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT par » la grâce de Dieu. »

Ces deux textes, repris-je, me paroissent bien forts quand on les joint ensemble. Le premier, pris à la lettre, établit une délectation nécessitante ; *necesse est*, et le second assure que cette nécessité va jusqu'à être *inévitable* dès qu'elle vient, et *invincible* dès qu'elle est venue; *indeclinabiliter et insuperabiliter*. Connoissez-vous une nécessité plus nécessitante que celle-là ? Est-ce donc ainsi que vous nous démontrez qu'il n'y a rien de nécessitant dans votre grâce efficace ?

C'est saint Augustin que vous attaquez, repartit M. Fremont; c'est lui qui parle dans ces deux textes.

Je le sais, repris-je. Mais il s'agit de savoir comment on doit l'expliquer. Définissez-moi, s'il vous plaît, votre délectation.

(1) *Expos. Ep. ad Gal.* cap. V, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 972. — (2) *De Cor. et Grat.* cap. X, n. 38 : tom. X, pag. 771.

C'est un sentiment doux et agréable, me dit-il; c'est un attrait qui charme; c'est un plaisir pur et céleste.

N'est-ce point, repris-je, un plaisir, comme celui d'entendre une musique?

Ces comparaisons, me dit-il, nous mèneroient insensiblement à des idées profanes, qu'il faut écarter. C'est un plaisir, tel que celui d'entendre un excellent prédicateur, ou de lire un livre qui développe avec onction les plus sublimes vérités.

Fort bien, repris-je. Mais enfin ce plaisir, quelque épuré qu'il soit, n'en est pas moins un vrai plaisir. C'est un sentiment indélibéré et involontaire. Ne le sent-on pas quelquefois sans vouloir le sentir, quand on résiste aux inspirations célestes?

Il est vrai, me dit-il, et ce plaisir est purement passif en nous, quand nous ne voulons point y consentir.

Mais la délectation du bien, repris-je, est-elle la seule qui se fasse sentir à l'homme? N'y a-t-il point aussi le plaisir du mal, qui fait le contre-poids?

N'en doutez pas, dit M. Fremont. La grâce, selon saint Augustin, est *une bonne concupiscence*, qui nous incline à la vertu, comme la concupiscence est un mauvais plaisir, qui nous incline au vice. Or il est nécessaire que celui de ces deux plaisirs, qui se trouve actuellement supérieur à l'autre en degré, détermine nos volontés en chaque occasion. C'est ce plaisir qui décide, ou pour le bien, ou pour le mal.

Je vous entends, lui dis-je. Ces deux plaisirs sont comme les deux seaux d'un puits. L'un ne peut monter sans faire descendre l'autre.

Cette comparaison n'est pas noble, répondit M. Fremont; mais n'importe, elle peint la chose, et la met comme devant les yeux.

Me voilà bien au fait, si je ne me trompe, lui répliquai-je; et si j'y suis, votre grâce efficace est très-nécessitante.

Comment espérez-vous de le prouver, me dit M. Fremont d'un ton dédaigneux?

Les cinq propositions, lui dis-je, coulent comme de source de ce systême. Vos députés avoient sans doute raison de dire à Rome, que votre parti ne condamnoit ces propositions que dans « un sens » étranger, qu'on pourroit leur donner malicieuse» ment, et qu'elles n'ont pas néanmoins étant prises » comme il faut (1). » Ils avoient raison de déclarer au Pape, qu'ils soutenoient ces propositions dans leur SENS LÉGITIME, dans leur SENS VÉRITABLE ET NATUREL. Ils avoient raison de parler ainsi (2): « Le » sommaire et la substance de ce que ce Père (saint » Augustin) enseigne, consiste en la grâce efficace » par elle-même, avec laquelle les susdites proposi» tions sont CONJOINTES ET UNIES PAR UN LIEN INVIO» LABLE ET INDISSOLUBLE.... Aussi y a-t-il une liaison » si visible de cette grâce, avec ces propositions ainsi » entendues, que tant qu'elle subsistera, elles sub» sisteront, comme aussi sa destruction seroit leur » ruine. » Je vois bien, poursuivis-je, que vous voulez faire subsister ce sommaire ou systême, pour faire subsister aussi les cinq propositions.

Laissons à part les cinq propositions, se récria M. Fremont. Nous les tenons pour bien condamnées;

(1) *Journ. de Saint-Amour*, pag. 47. — (2) P. 473.

n'en est nullement question, et il n'en faut plus parler.

Voulez-vous, repris-je, condamner aussi le *sommaire* ou système *avec lequel elles sont conjointes et unies par un lien inviolable et indissoluble?* De l'aveu de votre parti, tant que le sommaire *subsistera*, les propositions *subsisteront aussi*. Il n'y a que *la destruction* du système qui puisse être *la ruine* des propositions.

Ce raisonnement, disoit M. Fremont, n'est qu'une équivoque. *Le sommaire* ou système se réduit à la grâce efficace par elle-même, que vous n'oseriez attaquer directement.

Il faut, repris-je, que vous entendiez, par l'expression vague et équivoque de grâce efficace par elle-même, une grâce bien nécessitante, puisque de l'aveu de votre parti, ce sommaire est joint aux cinq propositions par un lien inviolable et indissoluble; en sorte que *tant que ce sommaire* ou système *subsistera, elles subsisteront*. Et en effet, je vais démontrer que les cinq propositions sont pures, correctes, et injustement condamnées, si votre système est catholique.

1. Tout juste qui tombe n'ayant pas actuellement la délectation supérieure du bien, et ayant même celle du mal, est privé de la grâce qui lui rendroit le commandement possible, et il est nécessaise qu'il pèche; *necesse est*. Voilà la première proposition.

2. Toute grâce intérieure de l'état présent opère nécessairement l'action, si elle est plus forte que la volonté, et si elle est moins forte que la volonté, elle ne produit nécessairement qu'un désir stérile.

Ainsi la volonté ne lui résiste jamais, pour la frustrer de l'effet auquel elle est proportionnée dans les circonstances présentes. La volonté fait toujours nécessairement tout ce que la grâce lui donne le pouvoir de faire, et elle ne manque jamais à faire que l'acte à l'égard duquel la grâce la laisse dans une réelle impuissance. Voilà la seconde proposition.

3. La volonté de l'homme se trouvant entre ces deux plaisirs nécessitans, elle mérite et démérite sous cette continuelle nécessité. Voilà la troisième proposition.

4. Toute grâce qui ne seroit pas ce plaisir nécessitant seroit un secours de simple pouvoir, soumis au libre arbitre. Ce secours soumis au libre arbitre, pour le recevoir ou pour le rejeter, seroit une grâce de santé donnée par le Créateur, et non la grâce médicinale de Jésus-Christ; ainsi une telle grâce seroit celle que les Pélagiens admettoient. Voilà la quatrième proposition.

5. Enfin tout homme qui n'est point prédestiné, n'a point le plaisir supérieur de la piété dans le moment décisif de la persévérance finale, sans laquelle le salut éternel lui est alors actuellement impossible. Loin d'avoir le plaisir supérieur du bien, il est livré au plaisir supérieur du mal, puisqu'il se damne dans ce moment-là. Ainsi Jésus-Christ n'a obtenu pour aucun des hommes qui ne se sont pas prédestinés, le secours, sans lequel le salut leur est impossible, et leur damnation est inévitable. Voilà la dernière des cinq propositions.

Vous vous donnez bien de la peine à pure perte, dit M. Fremont. Ne savez-vous pas que nous avons toujours

toujours déclaré que les cinq propositions sont *équivoques*, et que M. Cornet les avoit forgées avec artifice, pour saper les fondemens de la grâce efficace par elle-même. Il est vrai qu'elles sont pures dans le sens d'une nécessité et d'une impuissance *relative et partielle*, qui est visiblement inséparable de notre grâce efficace. Mais elles sont hérétiques et justement condamnées dans le sens d'une nécessité et d'une impuissance *totale et absolue*, auquel l'Eglise les a fixées, en les condamnant.

Je vois bien, repris-je, que ces propositions étoient, selon vous, avant leur condamnation très-pures dans leur *sens légitime, dans leur sens propre et naturel*, et qu'en un mot elles ne sont devenues mauvaises, qu'à cause que l'Eglise, en les condamnant, a voulu les fixer au *sens étranger qu'on pourroit leur donner malicieusement, et qu'elles n'ont pas néanmoins étant prises comme il faut*. Suivant cette explication, les propositions étoient très-catholiques; et elles ne sont devenues hérétiques, par une espèce d'enchantement inoui, qu'en vertu de l'explication forcée que l'Eglise en a faite. Ainsi l'Eglise a fait ce miracle sans vouloir le faire, et sans y songer. Elle l'a fait par méprise et par ignorance, en prenant de travers et à contre-sens le texte de Jansénius.

On a répondu cent fois à ce reproche injuste, disoit M. Fremont. Mais enfin vous n'oseriez attaquer la grâce efficace par elle-même, de laquelle résulte notre nécessité *relative et partielle*.

Voilà donc, repris-je, votre grâce efficace, qui

est, de votre propre aveu, *relativement et partiellement* nécessitante.

Qu'importe? disoit M. Fremont. Nous ne donnons le nom de nécessité proprement dite, ou nécessitante, qu'à la seule nécessité *totale et absolue*. Pour la nécessité qui n'est que *relative et partielle*, nous soutenons en toute occasion qu'elle n'est nullement nécessitante.

Je n'ai pas, lui repliquai-je, l'esprit assez subtil pour concevoir une nécessité qui ne nécessite point. « Le mot de nécessité seul, dit le P. Quesnel (1), se » prend, dans son sens propre, pour une nécessité » absolue. » Et on ne doit donner le nom de *grâce nécessitante*, qu'à celle *qui nous* feroit vouloir ou *faire quelque chose* MALGRÉ NOUS (2). Mais laissons votre langage nouveau et radouci, qui ne change rien au fond de la chose. Venons au fait. Votre nécessité est inévitable quand elle vient, et invincible dès qu'elle est venue. Puisque vous voulez vous distinguer des hérétiques, et sauver votre foi, dites-nous quelque chose que tout le monde puisse entendre et retenir facilement. Vous pourrez imposer aux personnes crédules et entêtées, qui ne veulent écouter que les déclamations de votre parti. Mais vous ne persuaderez jamais à aucun homme judicieux et exempt de partialité, que l'Eglise court follement depuis soixante-dix ans après un fantôme ridicule d'hérésie imaginaire, en disant à cet homme : Il est vrai que nous enseignons une nécessité qui va

(1) *Paix de Clém. IX*, pag. 50. — (2) *Tradit. de l'Egl. Rom.* tom. III, 1e part. ch. VIII; pag. 117.

jusqu'à être inévitable, et invincible à nos volontés; mais elle n'est point nécessitante, quoique la volonté de l'homme ne puisse ni l'éviter avant qu'elle vienne, ni la vaincre dès qu'elle est venue. Souvenez-vous de la triste situation de votre parti. Il faut qu'on croie l'Eglise visionnaire, pour pouvoir vous croire catholique. Or un homme neutre et sensé ne croira point l'Eglise visionnaire, quand vous n'aurez pour toute ressource contre elle, que cette subtilité incompréhensible d'une nécessité non nécessitante, quoiqu'on ne puisse ni l'éviter ni la vaincre. D'ailleurs je suis ravi de ce que vous m'avez donné la clef générale de votre langage. Je n'oublierai jamais que, selon votre dictionnaire fait exprès par votre parti, vous entendez par la grâce efficace par elle-même, et non nécessitante, une grâce qui nécessite réellement dans le moment où elle se présente, mais qui ne nous fait point vouloir *malgré nous*. Me voilà bien averti, et j'avertirai tout le monde, de peur qu'on ne prenne le change sur vos paroles. Selon vous, nul attrait ne doit être nommé nécessitant, quoiqu'il nous nécessite invinciblement à vouloir un certain objet, à moins qu'il ne nous le fasse vouloir *malgré nous*, c'est-à-dire sans que nous le voulions, et même quoique notre volonté opposée refuse de le vouloir. Or il est visiblement impossible que nous voulions un objet sans le vouloir, et en ne le voulant pas. Ainsi il est clair comme le jour, suivant votre principe, que nul attrait ne peut jamais être nécessitant, ni blesser la liberté. Il faudroit avoir peur de son ombre pour le craindre. Eh! comment pourroit-on vouloir et ne vouloir pas tout ensemble une même

chose et au même moment? S'il ne faut donc pour être libre que vouloir ce qu'on veut, et que ne le vouloir qu'en le voulant, toute volonté est toujours libre, et ne peut jamais cesser de l'être, quelque attrait nécessitant qui la détermine. Dans cette supposition, saint Augustin combattoit mal à propos des ennemis imaginaires. Les astrologues, et les Manichéens mêmes, étoient parfaitement d'accord avec lui. Ils croyoient tout autant que ce Père, qu'on ne veut rien sans le vouloir. Les Protestans sont aussi pleinement d'accord avec votre parti là-dessus. Ni Calvin ni Luther même n'ont jamais douté que chacun ne veuille tout ce qu'il veut. Ainsi il faudroit être en délire pour craindre ce que vous nommez la grâce nécessitante, puisque c'est celle *qui nous feroit vouloir malgré nous*. Mais le malheur est qu'en sauvant si facilement la liberté à votre mode, et en vous accordant ainsi avec les Protestans et les Manichéens, vous vous brouillez à jamais avec l'Eglise, qui veut un autre libre arbitre exempt de toute nécessité.

Les Thomistes, me dit M. Fremont, n'admettent-ils pas autant que nous une nécessité, qui résulte de leur prémotion, et qui n'est point nécessitante selon eux?

Les vrais Thomistes, repris-je, n'ont jamais admis qu'une nécessité purement *conséquente*, comme parlent toutes les écoles. C'est une nécessité que tous ceux que vous appelez Molinistes admettent aussi. Elle se réduit à dire qu'on ne peut n'agir point, quand on agit déjà, et qu'on ne peut joindre ensemble l'action avec le refus d'agir. Cette nécessité

n'en est pas une ; elle n'est que le simple exercice du libre arbitre. Mais, pour une nécessité que l'Ecole nomme *antécédente*, les vrais Thomistes n'ont jamais cru pouvoir l'admettre ni *relative ni partielle*. C'est en ce point précis et essentiel, que vous vous éloignez entièrement des vrais Thomistes, et qu'ils vous condamnent. Mais qu'entendez-vous par votre nécessité *totale et absolue* (1)? qu'entendez-vous par votre nécessité *relative et partielle*, qui est votre dernier retranchement ?

La nécessité totale et absolue, dit M. Fremont d'un ton grave, est celle qui viendroit du fond de la nature même de la volonté. Cette nécessité rempliroit toute la capacité naturelle de la volonté pour vouloir. Ce seroit *une négation de tout pouvoir*, même éloigné, de s'abstenir de vouloir ou de tourner son vouloir vers un autre objet. Cette nécessité seroit naturelle, essentielle, physique, *fixe* et immuable comme celle de vouloir le bien en général. C'est ce que saint Augustin a nommé *une nécessité inévitable et fixe ; inevitabilis et fixa necessitas* (2). Pour la nécessité relative et partielle, elle n'occupe qu'en partie la capacité de la volonté. Elle l'empêche seulement de vouloir un objet différent de celui que son plus grand attrait lui fait actuellement vouloir. Nous la nommons *relative*, parce qu'elle ne vient point du fond de la volonté, et qu'elle ne se trouve en nous que relativement à l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre

(1) *Répons. aux Rem. sur les déclarat. de M. Couet. Hist. du Jansénisme*, tom. III, pag. 509. — (2) *De lib. Arb.* lib. III, n. 6 : tom. I, pag. 612.

en chaque moment. « La délectation victorieuse, dit » très-bien Jansénius (1), laquelle est le secours efficace de saint Augustin, EST RELATIVE ; car elle est » victorieuse quand elle est supérieure à l'autre. » D'ailleurs cette nécessité est nommée *partielle*, parce qu'elle n'est point *la négation de tout pouvoir*, même éloigné. En effet, les deux délectations montent et descendent tour à tour. Ainsi la volonté se trouve tout-à-coup nécessitée à vouloir en un moment, ce qu'elle étoit nécessitée à ne vouloir pas dans le moment qui a précédé celui-là. Cette nécessité laisse toujours la faculté ou capacité de vouloir autrement, avec *la flexibilité* du libre arbitre, pour se tourner d'une autre façon, quand l'attrait du plaisir viendra à changer.

J'offre, lui répliquai-je, de vous démontrer que ni Calvin, ni Luther, ni aucun autre ennemi du libre arbitre, sans en excepter les Manichéens mêmes, n'ont jamais imaginé votre monstrueuse chimère de la nécessité *totale et absolue*. J'offre de vous démontrer qu'ils ont borné toutes leurs prétentions contre l'Eglise, à soutenir votre nécessité *relative et partielle*. Ainsi, supposé que vous n'ayez aucune autre ressource que la distinction de ces deux nécessités, vous voilà aussi opposé au libre arbitre, que ses plus outrés ennemis.

Notre nécessité *relative et partielle*, s'écria M. Fremont, n'est que l'efficacité de la grâce par elle-même. Il est nécessaire qu'elle fasse inévitablement et invinciblement consentir la volonté, parce qu'il est impossible que sa vertu supérieure soit frustrée de

(1) *De Grat. Christ.* lib. VIII, c. II.

son effet, et qu'elle demeure inefficace. Ainsi il est clair comme le jour que cette nécessité n'est que l'efficacité invincible de l'attrait, *necesse est.* Vous ne pouvez ni attaquer cette nécessité, sans attaquer cette efficacité, qui est précisément la même chose sous d'autres termes, ni admettre l'efficacité, sans admettre la nécessité qui n'en est en aucune façon distinguée.

Plus vous parlez ainsi, repris-je, plus je crois voir que votre efficacité est une nécessité réelle, et que votre grâce invinciblement efficace est invinciblement nécessitante. Si l'attrait du plaisir se trouve dans le moment décisif avoir plus de force pour faire consentir la volonté, que la volonté n'en a alors pour lui refuser son consentement, *non posse dissentire, si velit*, voilà un attrait nécessitant. Je vous défie de prouver que Calvin et Luther même en aient jamais demandé davantage. Si au contraire vous supposez de bonne foi que la volonté a autant de force pour refuser de consentir, que l'attrait en a pour opérer son consentement, vous rejetez toute nécessité réelle; vous êtes sincèrement anti-janséniste, et je m'unis à vous. Décidez donc nettement sur ce point capital.

Je demande, disoit M. Fremont, que vous commenciez par admettre la grâce efficace par elle-même. Ensuite je rejetterai sans peine toute grâce que vous appellerez nécessitante, et qui ne sera point l'efficace déjà admise.

Et moi, repris-je, je veux commencer par rejeter avec l'Eglise toute grâce réellement nécessitante; après quoi j'admettrai sans peine toute grâce

efficace, qui sera clairement distinguée de cette grâce nécessitante des hérétiques. Vous devez avouer que la grâce efficace par elle-même, que l'Eglise n'oblige aucun théologien à enseigner dans les écoles, n'est pas autant autorisée que la grâce nécessitante est condamnée, puisque celle-ci est foudroyée avec *anathême* par le concile de Trente : *Anathema sit.*

Nous vous abandonnons, disoit M. Fremont, la grâce nécessitante dans le sens d'une nécessité *totale et absolue;* mais nous nous réservons la grâce nécessitante dans le sens d'une nécessité *relative et partielle.* Si nous ne faisions pas cette réserve expresse, nous abandonnerions la grâce efficace par elle-même.

Vous n'abandonnez à l'Eglise, lui répliquai-je, que le fantôme ridicule de la nécessité *totale et absolue*, qu'il est clair comme le jour que ni Calvin ni Luther même n'ont jamais imaginée. Vous vous réservez la nécessité *relative et partielle*, qui est la vraie hérésie de Luther, de Calvin et de Jansénius. Comment pourroit-on concevoir une grâce qui nécessite une volonté, si ce n'est en ce que cette volonté se trouve nécessitée *relativement* à cette grâce? Tout effet est visiblement relatif à sa cause. Ainsi une volonté ne peut être nécessitée par un attrait, que relativement à l'attrait qui la nécessite. Il est donc clair comme le jour, que quand Luther et Calvin ont enseigné une grâce nécessitante, ils n'ont pu vouloir parler que d'une volonté nécessitée relativement à la grâce qui la nécessite. Pour la nécessité *totale*, qui rempliroit toute la capacité de notre volonté, qui seroit *la négation de tout pouvoir*,

même éloigné, ou qui nous feroit vouloir *malgré nous*, jamais aucun ennemi du libre arbitre n'en a eu la moindre pensée. Encore une fois, je vous défie de la montrer dans Luther même. Calvin, loin de l'enseigner, dit anathême à quiconque oseroit l'avancer. Calvin et Jansénius l'excluent sans cesse avec la plus parfaite évidence. Ainsi l'Eglise est manifestement visionnaire, si elle croit avec tant d'obstination depuis soixante-dix ans voir dans le livre de Jansénius tout le contraire de ce qui y est.

Vous voulez par des raisonnemens captieux, disoit M. Fremont, saper les fondemens de la grâce efficace par elle-même, qui ne produit qu'une nécessité relative et partielle.

Je veux, repris-je, exclure d'abord la grâce nécessitante, qui est un plaisir plus fort pour faire consentir notre volonté, que notre volonté n'est forte pour lui refuser son consentement : *non posse dissentire, si velit, anathema sit.* Après quoi, je consens que vous établissiez une grâce aussi efficace qu'il vous plaira, pourvu qu'elle ne rentre point, sous ce nom spécieux, dans cette grâce nécessitante que je viens d'exclure avec toute l'Eglise. Commençons donc par sauver la foi. Ensuite je vous laisserai la liberté de soutenir ce qu'on appelle des opinions.

Il ne s'agit point ici d'une opinion d'école, me dit M. Fremont. La grâce n'est point toute-puissante sur le cœur de l'homme, comme saint Augustin l'assure; elle est même soumise au libre arbitre, supposé que la volonté ait autant de force pour la frustrer de son effet, et pour la rendre inefficace, que la grâce

a de force et d'efficacité pour opérer son consentement.

Laissons à part, repris-je, pour ce moment l'autorité de saint Augustin, dont chacun explique le texte à sa mode, et que nous examinerons quand il vous plaira. En attendant je me borne à dire que la grâce est nécessitante quand elle est plus forte pour nous faire vouloir, que notre volonté ne l'est pour lui refuser son consentement, *non posse dissentire, si velit.*

La volonté de l'homme, dit M. Fremont, peut toujours refuser de consentir. Elle en a un pouvoir réel, quoiqu'elle ne passe jamais jusqu'à l'acte.

Comment voulez-vous, repris-je, qu'une volonté foible puisse vaincre un attrait plus fort qu'elle? Voulez-vous qu'un nain puisse terrasser un géant? Voulez-vous qu'un petit enfant, ou un malade, puisse renverser un homme sain, agile et vigoureux? C'est une règle de mécanique, qu'entre deux forces mouvantes la plus grande prévaut nécessairement sur la moindre. Oseriez-vous dire que toute la liberté de l'homme consiste en ce que sa foible volonté peut rompre un lien plus fort qu'elle, et vaincre un attrait plus puissant pour la faire vouloir qu'elle ne l'est pour ne vouloir pas? Ce pouvoir chimérique est une réelle impuissance. J'en prends à témoin le monde entier. Voilà une délectation nécessitante. S'il est permis de la soutenir, il faut que l'Eglise rétracte honteusement l'anathême du concile : *non posse dissentire, si velit, anathema sit.* Mais retranchons cette délectation nécessitante; aussitôt je consens

que vous souteniez toute grâce efficace qui ne sera point cette délectation plus forte que la volonté, et par conséquent nécessitante à son égard. Soyez congruiste, soyez thomiste, soyez de quelque école qu'il vous plaira, en deçà de cette grâce qui nécessiteroit la volonté par l'actuelle supériorité de sa force, je ne m'y oppose nullement. Allez jusqu'à dire que cette grâce est efficace par elle-même. Je n'ai garde de disputer sur les termes, pourvu qu'ils soient exactement définis, et qu'ils ne fournissent plus aucune équivoque captieuse aux novateurs contre la foi. Tout m'est bon, pourvu que votre grâce efficace par elle-même ne soit point nécessitante par une force supérieure et disproportionnée à celle de la volonté. Si vous voulez seulement dire que la grâce prévient la volonté, qu'elle soutient sa foiblesse, qu'elle lui donne les forces qui lui manquent, qu'elle ne reçoit aucune force d'elle, et qu'elle l'élève au-dessus d'elle-même, pour lui faire produire les actes surnaturels, je souscris à cette doctrine. Si vous voulez que cette grâce opère infailliblement le consentement de la volonté, toutes les fois qu'il plaît à Dieu de l'assaisonner pour assurer ce consentement, je suis prêt à signer de mon propre sang, que la grâce est efficace par elle-même, et que Dieu *donne* alors *des forces très-efficaces* à notre volonté, comme parle saint Augustin, pour pouvoir vaincre la tentation; *præbendo vires efficacissimas* (1). J'ajouterai très-volontiers que cette grâce a *une puissance très-secrète et très-puissante*

(1) *De Gr. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32 : tom. X, pag. 735.

pour guérir (1) la volonté malade, foible et impuissante par rapport au bien.

Mais on ne peut, sans se jouer de l'anathême du concile, soutenir que la grâce est alors plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est forte pour lui refuser son consentement. Ce seroit soutenir la grâce nécessitante de Calvin, en faisant semblant de l'exclure. Je le répète donc, et j'en prends à témoin tous les vrais Catholiques, j'accepte, sans aucune exception, toute grâce efficace par elle-même, qui ne sera point nécessitante par une force supérieure et disproportionnée à celle que la volonté a pour lui refuser son consentement.

Je vous entends, me dit M. Fremont; vous admettez toute grâce que la volonté rendra efficace par son propre choix, et qui ne le sera point par sa vertu toute-puissante.

J'admets, repris-je, avec saint Augustin, une grâce qui rend la volonté invincible à la tentation, et non une grâce invincible à la volonté. J'admets, avec saint Augustin, une grâce qui *donne* à la volonté *des forces très-efficaces* pour la vertu contre le vice. Mais je ne puis admettre, avec Luther, Calvin et Jansénius, une grâce à laquelle la volonté ne puisse refuser son consentement par la disproportion de forces, qui rend actuellement ce refus impossible à la volonté.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, n'assure-t-il pas que saint Paul fut *converti par une vocation très-efficace* (2)? Ne dit-il pas ailleurs que Dieu change *un*

(1) *De Corr. et Grat.* cap. v, n. 8 : tom. x, pag. 753. — (2) *De Gr. et lib. Arb.* cap. v, n. 12 : eod. tom. pag. 724.

[redacted]

cœur par une très-secrète et très-efficace puissance (1)? N'ajoute-t-il pas, dans un autre endroit, que Dieu *par un instinct secret prépare, et excite les volontés des hommes, afin qu'ils accomplissent* TRÈS-EFFICACEMENT *ce qu'il lui plaît* (2).

Les écoles, lui répliquai-je, qui n'admettent qu'une grâce congrue, ne manqueront pas de remarquer que le saint docteur, qui parle d'une *puissance* et d'une *vocation très-efficace*, n'a jamais dit un seul mot d'une grâce *efficace par elle-même*, c'est-à-dire nécessitante, par la nécessité où la volonté se trouveroit, de céder à un attrait plus fort qu'elle. Au contraire, vous diront les Congruistes, saint Augustin ne suppose la grâce *très-efficace*, qu'en ce qu'elle donne à la volonté *des forces* TRÈS-EFFICACES pour pouvoir, si elle le veut, vaincre la tentation, et qu'en ce qu'elle *excite nos volontés, afin qu'elles accomplissent* TRÈS-EFFICACEMENT *ce qu'il plaît à Dieu.* Ils vous diront que la grâce a une vertu *médicinale*, qui est *très-puissante*, en ce qu'elle guérit très-puissamment l'impuissance de la volonté, et qu'elle la fait passer de cette impuissance réelle de faire le bien commandé, au pouvoir prochain immédiat et dégagé de l'accomplir. Ainsi cette efficacité, diront les Congruistes, est donnée, non à la grâce sur la volonté, mais à la volonté sur la tentation, afin que la volonté fasse *très-efficacement* le bien. Pour moi, je ne prends nullement ici le parti de cette école des Congruistes, et je vous déclare que je m'accommoderai de toute grâce efficace par

(1) *Contra duas Ep. Pelag.* lib. I, cap. XX, n. 38 : tom. X, pag. 428. — (2) *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 166 : pag. 1115.

elle-même, pourvu qu'elle ne soit point nécessitante par une supériorité de force, qui rendroit la volonté trop foible pour pouvoir lui refuser son consentement : *non posse dissentire*.

Si la volonté, disoit M. Fremont, après avoir reçu la grâce, se trouve à forces égales avec elle, et maîtresse de la décision pour consentir, ou ne consentir pas, la grâce demeure à la discrétion de la volonté de l'homme, et le système de saint Augustin est renversé par les fondemens.

Si la volonté, lui répliquai-je, n'est pas assez forte pour refuser de consentir à cet attrait, le concile de Trente est renversé par les fondemens, et les Protestans sont victorieux. Croyez-vous que le système de saint Augustin soit si outré et si fragile, qu'on ne puisse rejeter la grâce nécessitante de Calvin, sans renverser d'abord ce système? Je m'aperçois que vous êtes trop ombrageux pour conserver le système qu'il vous plaît d'attribuer à saint Augustin, pendant que vous ne craignez nullement d'énerver, d'éluder et de tourner en dérision l'anathême du concile, avec toutes les constitutions du saint Siége.

Comme M. Fremont revenoit sans cesse à sa délectation, qu'il suppose invincible à la volonté, je crus qu'il étoit temps de couper court. N'est-il pas vrai, lui dis-je, que la délectation nécessitante d'une nécessité *relative et partielle*, c'est-à-dire qui a actuellement plus de force pour faire consentir la volonté, que la volonté n'en a pour refuser d'y consentir, est le système de Jansénius et de tout votre parti?

J'en conviens, me dit-il, ce système est clair comme le jour dans le livre de Jansénius.

Je n'ai besoin, repris-je, que de cet aveu, pour vous démontrer que la prétendue question de *fait*, que votre parti a donnée au monde comme très-réelle, n'est qu'un fantôme ridicule, et qu'au contraire la question de *droit*, qu'il a représentée comme un fantôme ridicule, est très-réelle et très-à évidente.

Vous ne parviendrez jamais, s'écria M. Fremont, à prouver ces deux points.

Je vais, lui repartis-je, vous les démontrer tout-à-l'heure. Je demande seulement deux choses que vous ne devez pas me refuser. L'une est de me laisser fixer le jansénisme dans la nécessité *relative et particlle*. L'autre est de me permettre ensuite de vous interroger.

Interrogez-moi tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont, j'y consens; mais pour l'hérésie que vous nommez le Jansénisme, je vous défie de la fixer jamais. Vous ne pouvez la mettre que dans la chimère ridicule de la nécessité *totale et absolue*, que personne ne soutient, ou que dans la nécessité *relative et partielle*, qui est visiblement la céleste doctrine de saint Augustin, et que vous n'oseriez attaquer ouvertement.

Eh bien! repris-je, j'ose faire ouvertement ce que vous me défiez de faire. Je fixe l'hérésie nommée le Jansénisme dans votre nécessité *relative et partielle*, qui n'est nullement la doctrine de saint Augustin. Par cette simple fixation, je rends d'abord l'hérésie réelle, et claire comme le jour, et je justifie l'Eglise. Il ne me reste plus qu'à vous interroger, pour vous faire avouer que la question de *fait* s'évanouit, et

qu'il ne reste que celle de *droit*. N'est-il pas vrai que la question de *fait* consiste précisément à savoir si ce qu'on prétend être une hérésie, se trouve ou ne se trouve pas dans le texte de Jansénius?

Et qui est-ce qui peut en douter? me dit M. Fremont.

De plus, n'est-il pas évident, repris-je, que la nécessité *relative et partielle* saute aux yeux dans tout le texte de Jansénius?

Elle y éclate, dit M. Fremont, presque à chaque page.

D'ailleurs, repris-je, n'est-il pas vrai que ce texte ne soutient nullement la nécessité *totale et absolue*, et qu'au contraire il l'exclut avec évidence?

Oui sans doute, répondit M. Fremont, et c'est uniquement pour cette raison que nos amis ont refusé constamment de signer le Formulaire.

J'en conclus, repris-je, que si on fixe, comme je viens de le faire, l'hérésie dans la nécessité *relative et partielle*, la question de *fait*, dont vous avez fait tant de bruit depuis près de soixante ans, disparoît tout-à-coup. D'un côté, je me borne à soutenir que cette nécessité *relative et partielle* saute aux yeux dans le livre, et vous répondez qu'en effet elle y est claire comme le jour. D'un autre côté, vous soutenez que la nécessité *totale et absolue* n'y paroît en aucune façon, et je vous avoue sans peine qu'on n'y en voit pas la moindre trace. Ce n'est pas le moyen de disputer ensemble que d'être ainsi d'accord. La question de *fait* n'est donc qu'un fantôme ridicule, dès qu'on fixe l'hérésie, comme je le fais. Vous avouez ce que je soutiens, et je conviens que vous

avez

avez raison de nier ce que vous niez. Tout est donc fini sur cette question imaginaire. Mais il reste la question de *droit*, sur laquelle je vous prie de souffrir encore mes interrogations. N'est-il pas vrai que la question de *droit* consiste précisément à savoir si la doctrine contestée est la céleste doctrine de saint Augustin ou une hérésie?

Je ne peux point le désavouer, disoit M. Fremont.

Or est-il, continuai je, que c'est précisément le point duquel on dispute. D'un côté, vous soutenez que votre nécessité *relative et partielle* est la doctrine de saint Augustin, adoptée depuis treize cents ans par toute l'Eglise. De l'autre côté, je soutiens que cette nécessité est l'hérésie que l'Eglise foudroie depuis tant d'années. Voilà sans doute une question de *droit* réelle, et pour ainsi dire palpable. Ainsi, dès qu'on fixe l'hérésie dans la nécessité, à laquelle seule on peut s'arrêter sérieusement, et non à celle qui ne peut être qu'un fantôme ridicule, tout s'aplanit, tout le jansénisme n'est que trop réel, les constitutions sont justes, le serment du Formulaire est digne de l'Eglise. La question de *fait* n'est qu'une évasion scandaleuse de sophistes, et celle de droit saute aux yeux.

Vous croyez peut-être, me dit M. Fremont d'un ton ferme, que je ne conviendrai point de ce que vous dites. Mais vous allez être bien surpris. Je vous déclare que j'en conviens sans aucune peine. Oui, il est vrai que si l'on fixe l'hérésie dans la nécessité *relative et partielle*, la question de fait s'évanouit, et il ne reste plus que la seule question de droit. Mais vous ne pouvez le prétendre sans accuser saint Au-

gustin d'être hérétique. Or c'est vouloir persuader au monde que les rayons du soleil sont les ténèbres de la nuit.

Je laisse au monde entier, repris-je, à juger de la manière dont je fixe l'hérésie. Il faut sans doute que cette manière de la fixer soit bien vraie, puisqu'elle réalise le jansénisme, qu'elle justifie l'Eglise, qu'elle rend les constitutions dignes de l'Epouse du Fils de Dieu, et qu'elle n'a point d'autre inconvénient que celui d'humilier un parti présomptueux, qui ose préférer sa fausse explication du texte de saint Augustin, aux décisions formelles de l'Eglise contre celui de Jansénius.

A ces mots M. Fremont sortit à la hâte pour un rendez-vous.

Il reviendra demain. Vous saurez tout. Je suis, etc.

SECONDE LETTRE.

Sur la conformité de Jansénius avec Calvin.

Monsieur Fremont arriva hier, Monsieur, assez tard céans. Il étoit piqué au vif, et je l'aperçus dans ses yeux. La comparaison, me dit-il, que vous fîtes l'autre jour de notre doctrine avec celle de Calvin est très-injuste. D'où vient, lui répliquai-je, que vous craignez tant d'être comparé à Calvin, et que vous craignez si peu de lui ressembler? Est-ce que vôtre foi vous est moins chère que votre réputation?

[redacted]

Calvin, me dit-il, a enseigné la nécessité *totale et absolue* que nous détestons. Ainsi notre foi est en pleine sûreté. Il ne nous reste qu'à défendre notre réputation, très-injustement attaquée sur la nécessité *partielle et relative*. A ces mots, j'ouvris un livre de Calvin, et je lus ces paroles. « L'homme » fait ce qu'il fait par volonté, et non par con» trainte... Il pèche par une affectation très-encline... » du mouvement de sa propre cupidité (1). » Voilà, lui dis-je, selon Calvin, la volonté qui veut et qui agit; car vouloir est agir, c'est l'exercice d'une vertu active. Elle agit même par *cupidité* ou plaisir.

Jusque là, reprit M. Fremont, Calvin ne dit rien de mauvais. Que pouvez-vous conclure de ces paroles?

Ce n'est pas tout, poursuivis-je; Calvin admet, entre la vertu active de vouloir un *choix ou élection* de la volonté. Voici son texte : « Nous avons vu que » L'ÉLECTION appartient à icelle volonté plus qu'à » l'entendement (2). » Il ajoute que la grâce « opère » dans le cœur et L'ÉLECTION et le vouloir; *quæ in* » *corde et* ELECTIONEM *et voluntatem formet* (3). » Il dit qu'une volonté qui seroit contrainte, seroit « in» clinée d'un côté ou d'un autre, non par son propre » gré, ni par le mouvement intérieur de SON ÉLEC» TION; *quæ non sponte suâ, nec interiore* ELECTIONIS » *motu inclinatur* (4). » Voilà encore *l'élection* qu'il admet.

C'est une chimérique et ridicule élection, disoit M. Fremont. Peut-on choisir entre deux objets, quand

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 5. — (2) Ibid. cap. II n. 26. — (3) Ibid. cap. III, n. 13. — (4) lib. III *contra Pigh.*

on est nécessité à l'un des deux, et par conséquent dans l'actuelle impuissance de lui préférer l'autre. En ce cas, le choix est imaginaire, et la délibération, loin d'être sérieuse, est extravagante.

Ne vous moquez point de cette élection, repris-je. Vous allez voir que c'est précisément celle-là même que vous soutenez. En voici la preuve. Calvin examine l'endroit où Jésus-Christ dit : *Quiconque a écouté mon Père, vient à moi.* « Cette parole de » Jésus-Christ, dit l'hérésiarque, ne peut signifier » que la grâce de Dieu EFFICACE PAR ELLE-MÊME. » *Non secus accipi sententia Christi potest,... quàm* » *ut* EFFICACEM A SE IPSA *Dei gratiam doceat.* » Voilà, poursuivis-je, Calvin qui se contente comme vous de la grâce *efficace par elle-même.* C'est à vous à examiner si on trouve cette expression dans les théologiens catholiques qui ont précédé Calvin, faute de quoi cet hérésiarque se trouveroit l'auteur de ce langage. Mais indépendamment de ce fait, il demeure évident que Calvin, abusant de votre expression, ne demandoit comme vous qu'une *grâce efficace par elle-même.* La grâce de Calvin laisse-t-elle, selon vous, une véritable élection ou choix à la volonté?

J'avoue, disoit M. Fremont, que Calvin a pu abuser de cette expression, pour établir une grâce qui tienne son effet de sa propre vertu, ou attrait nécessitant.

Eh! n'est-ce pas ainsi que vous l'entendez, repris-je, vous qui dites que la grâce est efficace par sa propre vertu, et que son attrait est plus puissant pour faire consentir la volonté, que la volonté ne

l'est pour lui refuser son consentement : *non posse dissentire, si velit.* De plus, les théologiens mitigés de votre parti n'ont-ils pas parlé plus durement que Calvin même, quand ils ont osé dire, que la grâce *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté ?*

Calvin, disoit M. Fremont, ne se contente point de l'efficacité de la grâce.

Ecoutez-le, repris-je. Il assure que « les cœurs » pieux sont EFFICACEMENT gouvernés de Dieu, en » sorte qu'ils le suivent avec une affection in- » flexible. *Sic* EFFICACITER *gubernari divinitus, ut* » *inflexibili affectu sequantur* (1). » N'êtes-vous pas obligés d'en dire tout autant selon vos principes ? Oseriez-vous en dire moins ?

Calvin, disoit M. Fremont, a soutenu de plus que la volonté est purement passive sous l'impression de la grâce.

Il est vrai, repris-je, que Calvin soutenoit, comme nous venons de le voir, que c'est la grâce qui *opère dans le cœur* L'ÉLECTION *et le vouloir.* Il est vrai qu'il ne peut souffrir qu'on dise que *l'homme par sa propre industrie rend* LA GRACE DE DIEU EFFICACE; *ac si homo suâ ipsius industriâ redderet* GRATIAM DEI EFFICACEM (2). Mais vous ne soutenez pas moins que Calvin, que ce n'est point *l'industrie* de l'homme qui *rend la grâce efficace.* Vous ne soutenez pas moins que lui que c'est la grâce *qui opère* L'ÉLECTION *et le vouloir.* Ainsi jusque là vous êtes d'accord avec lui sur l'efficacité de la grâce. Enfin Calvin soutient que *l'élection n'est pas tellement libre, que*

(1) *Instit.* lib. II, c. III, n. 10. — (2) Ibid. n. 11.

l'arbitre de Dieu ne domine point sur cette liberté. De bonne foi, ne dites-vous pas, comme lui, que *l'arbitre de Dieu domine* sur l'élection et *sur la liberté* de l'homme ? A cette condition, Calvin admet une liberté et une élection aussi bien que vous.

Vous ne lisez, disoit M. Fremont, que les endroits où Calvin parle comme les Catholiques. Faut-il s'étonner de ce que nous parlons avec tous les Catholiques les plus zélés, comme il parle en ces endroits que vous avez choisis ?

Je lis, repris-je, les endroits où Calvin radoucit sa grâce nécessitante précisément comme vous radoucissez la vôtre. Il conclut ainsi : *Votre cœur dépend plus de la motion de Dieu que de votre élection* ou choix. Vous n'oseriez rejeter cette expression. En employez-vous aucune, qui soit plus radoucie que celle-là ?

Calvin demande beaucoup plus, disoit M. Fremont. Sa modération ne consiste qu'en paroles éblouissantes et trompeuses.

Vos tempéramens, repris-je, ne consistent tout de même qu'en termes flatteurs et illusoires. Vous ne sauriez montrer que Calvin ait demandé rien au-delà de ce que vous demandez. Je vous défie de montrer qu'il aille plus loin que vous. Aux conditions qu'il vient de nous expliquer, il est d'accord avec votre parti. « IL RESTE, dit-il (1), DE LA SORTE UN » LIBRE ARBITRE A L'HOMME, SI ON VEUT LUI DONNER » CE NOM. » Il lui suffit qu'on n'oublie point, que « l'homme ne peut se convertir à Dieu, ni persé- » vérer en lui, si ce n'est par la grâce, en sorte que

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 14.

» ce soit par elle qu'il puisse tout ce qu'il peut. » Écoutez encore Calvin (1). « Je répète ce que j'ai » déjà dit dans mon *Institution*, savoir que je ne suis » pas assez superstitieux sur les termes, pour vouloir » en faire le sujet d'une dispute, pourvu que l'on » conserve une explication saine du fond de la chose. » Si on entend par la liberté, ce qui est opposé à » la contrainte, j'avoue et JE SOUTIENS CONSTAMMENT » QU'IL Y A UN LIBRE ARBITRE. Je tiens même pour » HÉRÉTIQUE quiconque pense autrement. »

Tout ce texte, disoit M. Fremont, ne tranche point la difficulté. Je vous soutiens que, selon Calvin, la grâce est tellement nécessitante, que la volonté ne peut lui refuser son consentement; *non posse dissentire*. Nous disons au contraire que la volonté a un vrai pouvoir de ne consentir pas.

Ne dites-vous pas, repris-je, comme Calvin, que la grâce a une telle supériorité de force par elle-même sur la volonté, que la volonté ne peut ni en éviter ni en vaincre l'efficacité?

Comme M. Fremont ne répondoit rien de précis, j'ajoutai ces mots: Vaincre l'efficacité de l'attrait, n'est autre chose que lui refuser son consentement. Or est-il que, selon vous, comme selon Calvin, la volonté n'est pas alors actuellement assez forte pour pouvoir vaincre l'efficacité de cet attrait. Donc elle n'est pas actuellement assez forte pour pouvoir lui refuser son consentement. A proprement parler, Calvin n'a fait que soutenir avec Jansénius, et avec tout votre parti, la quatrième des cinq fameuses propositions. « Les sophistes, dit-il (2), ont imaginé

(1) Lib. II *contra Pigh.* — (2) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14.

» un mouvement mitoyen, auquel on est libre de » consentir ou de résister. Mais c'est ce qui se trouve » clairement exclu, puisqu'il est dit qu'on reçoit » une constance efficace pour persévérer. »

Calvin, me dit M. Fremont, nie le pouvoir de vaincre cet attrait. Au contraire nous nions le simple fait, savoir que la volonté vainque l'attrait, sans nier le pouvoir qu'elle a de le vaincre.

Si l'attrait, repris-je, est actuellement plus fort que la volonté, non-seulement la volonté ne le vaincra point, mais de plus elle n'aura aucun pouvoir actuel de le vaincre. Quel est donc le chimérique pouvoir de vaincre ce qui est actuellement plus fort que soi, et invincible par cette supériorité de force. Calvin cite comme vous, pour prouver sa *grâce efficace par elle-même*, l'endroit où saint Augustin dit que *la volonté de l'homme est mue* INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *par la grâce de Dieu*. Ainsi il se borne à établir la même efficacité inévitable et invincible que vous, et il la fonde précisément sur le même texte du saint docteur.

Calvin, me dit M. Fremont, parle d'une absolue nécessité, et il ne dit aucun mot de notre délectation. Ainsi le voilà bien loin de nous.

Il lui suffit comme à vous, repris-je, que l'efficacité de la grâce aille jusqu'à être inévitable et invincible. Tout le reste ne lui paroît qu'une très-méprisable *superstition sur les termes*. Il se moque de ces subtilités puériles. Pour votre délectation demandez à Calvin si elle est l'attrait qui porte nos volontés au bien et au mal. D'un côté, il vous dit (1)

(1) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14.

que « saint Augustin enseigne que le vouloir de » l'homme est formé par la grâce pour la persévé- » rance, UN SENTIMENT DE DÉLECTATION ÉTANT IM- » PRIMÉ en nous, IMPRESSO DELECTATIONIS AFFECTU. » Voilà la délectation céleste pour le bien. D'un autre côté, Calvin vous dit que, selon saint Augustin, l'homme A UNE VOLONTÉ LIBRE *pour le mal : pourquoi*, dit cet hérésiarque, est-elle libre ? « C'est, ré- » pond-il (1), qu'elle est mue PAR LA DÉLECTATION, » et par sa propre concupiscence. *Cur? quia* DELEC- » TATIONE *et proprio appetitu movetur.* » Voilà la délectation terrestre pour le mal, qu'il exprime comme vous l'exprimez, et voilà tout votre systême. La délectation est, selon Calvin, comme selon vous, *le poids* de l'ame, *le seul ressort qui remue le cœur*, l'unique motif de nos volontés. A cette condition, Calvin reconnoît que l'homme *a une volonté libre*, selon saint Augustin. Jansénius en tout ceci marche sur les pas de Calvin. L'un ne soutient pas moins que l'autre l'attrait inévitable et invincible de ces deux délectations, qui se disputent le cœur de l'homme, et dont chacune prévaut à son tour.

A la fin, s'écria M. Fremont, vous feriez Calvin très-bon catholique ?

Oui, repris-je, aussi bon catholique que tout votre parti. Rien n'est si facile ; la chose même est déjà démontrée : vous venez de la voir. On trouve de part et d'autre les deux mêmes délectations indélibérées, le même attrait inévitable et invincible, que vous nommerez comme il vous plaira, pourvu qu'il soit réellement plus fort que la volonté ; la

(1) Lib. III *contra Pigh.*

» la nôtre, en sorte que le vouloir soit de la nature,
» et le bon vouloir de la grâce (1). »

Rien n'est plus pernicieux, disoit M. Fremont avec chaleur, que cette justification de Calvin. Par un tour si captieux vous feriez tout le monde calviniste.

Mon discours, repris-je, n'est nullement la justification de Calvin. C'est au contraire la réfutation de Calvin, et de tous ceux qui imitent, comme votre parti, ses adoucissemens trompeurs.

Jansénius, disoit M. Fremont, a fait beaucoup mieux que vous, car il a démontré avec quelle justice l'Eglise a condamné Calvin, et avec quelle évidence nous sommes opposés à cet hérésiarque.

Eh bien! lui répliquai-je, lisons cet endroit de Jansénius, qui vous paroît si fort, et voyons-y toutes vos ressources pour sauver votre foi.

Jansénius, disoit M. Fremont, explique en cet endroit cinq points essentiels qui nous distinguent de Calvin.

Le premier est que Calvin a *nié qu'il y ait dans l'homme une élection du bien et du mal.*

De quel front, me récriai-je, Jansénius ose-t-il avancer un fait si visiblement faux? Je vous en fais juge vous-même, malgré l'excès de vos préventions. 1° Ne venez-vous pas d'entendre Calvin, qui crie que L'ÉLECTION *appartient à icelle* volonté; que l'homme *est incliné par le mouvement intérieur de son* ÉLECTION; et que c'est Dieu *qui opère dans le cœur et* L'ÉLECTION *et le vouloir?* En vérité, oseriez-vous aller plus loin que Calvin sur *l'élection?* Direz-vous que

(1) *Instit.* lib. II, cap. V, n. 14.

l'homme fait pour le bien une *élection* que Dieu n'opère pas dans son cœur? Jansénius, vous le voyez, ne peut se distinguer de Calvin, qu'en le calomniant, et qu'en fermant les yeux à des textes qui le confondent avec évidence.

L'élection de Calvin, disoit M. Fremont, est imaginaire; la nôtre est réelle. Mais le second point de Jansénius est encore plus sensible.

2° Calvin, dit l'évêque d'Ipres, enseigne que *la grâce meut tellement l'homme, qu'il ne lui est pas libre d'y résister*. Au contraire, nous croyons que *la puissance de ne consentir pas n'est point incompatible avec cette actuelle motion de la grâce.*

Voilà une illusion grossière et odieuse, lui répliquai-je. Il est vrai qu'il reste, selon vous, dans nos volontés sous l'actuelle motion de la délectation la plus invincible, la puissance naturelle ou faculté radicale de n'y consentir pas dans une autre occasion, où cette même délectation ne se trouvera plus actuellement supérieure. En ce sens, Calvin admet tout autant que vous la puissance de résister. Car il n'a garde de nier cette faculté *flexible* au bien et au mal, qui est le fond de la volonté même. D'ailleurs vous ne niez pas moins que Calvin le pouvoir prochain, complet, immédiat, délié; et dégagé de tout empêchement invincible pour résister à cet attrait, puisque cet attrait est au contraire, selon vous, un lien plus fort que cette volonté même, et un engagement invincible pour elle. Vous le voyez donc; le soleil n'est pas plus clair en plein midi que cette ressemblance. D'un côté, Calvin ne veut qu'un attrait de délectation qui ait plus de force

pour faire vouloir la volonté, que la volonté n'en a pour ne vouloir pas. D'un autre côté, vous ne soutenez pas moins que Calvin ce point unique, indivisible, et décisif. D'ailleurs il admet tout autant que vous cette puissance capable de varier à mesure que les deux délectations varieront (1), et vous n'admettez pas moins que lui la nécessité invincible qui résulte sans cesse de l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur notre volonté. N'est-ce pas se jouer de Dieu et des hommes, que de faire ainsi semblant de s'éloigner de Calvin, en marchant sur ses traces?

Vous verrez par les suites, disoit M. Fremont, que notre impuissance de résister à la délectation n'est que relative, partielle et changeante ; au lieu que celle de Calvin est totale, absolue et immuable. Mais en attendant continuons à écouter Jansénius.

3° Calvin ne veut pas *que l'homme consente à la motion de la grâce par une volonté qui la suive comme à pied,* c'est-à-dire dépendante d'elle; *pedissequâ voluntate.*

O Monsieur, m'écriai-je, quelle patience Jansénius ne lasseroit-il pas? A entendre ce discours, qui ne croiroit que Calvin a nié que la volonté de l'homme nécessitée par la grâce, produise, selon son attrait, un vouloir véritable? Mais vous venez d'entendre Calvin, qui couvre Jansénius de honte sur ce point, en nous assurant qu'il admet et le *vouloir* et *l'élection,* et la *liberté* même ou *libre arbitre,* pourvu qu'on lui accorde que la *grâce est efficace par elle-même,* c'est-à-dire par son propre attrait, qui est

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 14.

inévitable et invincible à la volonté, dès qu'il se trouve supérieur à elle. En un mot, il passe tout, sans être *superstitieux sur les termes*, pourvu qu'on reconnoisse que *l'arbitre de Dieu domine* sur cette élection ou liberté. Tenez, lui dis-je en lui ouvrant le livre, lisez les propres paroles de l'hérésiarque. Quand il soutient qu'on *attribue faussement à l'homme de suivre la grâce prévenante par une volonté qui la suit comme à pied, pedissequâ voluntate*, il s'explique aussitôt : « C'est, dit-il (1), qu'on » ne doit pas soutenir que la volonté ne peut rien » faire sans la grâce, ni la grâce sans la volonté, » comme si la grâce n'opéroit pas la volonté même... » Ce n'est pas, ajoute-t-il, le dessein de saint Au» gustin, quand il parle d'une volonté qui suit » comme à pied, d'attribuer à la volonté humaine » son tour après l'opération de la grâce pour faire » le bien. » Calvin se borne visiblement à ne vouloir pas qu'après que la grâce a prévenu l'homme, il reste encore au choix de l'homme d'y consentir, ou d'y refuser son consentement. « La grâce, dit» il (2), meut la volonté, non comme on l'a ensei» gné et cru depuis plusieurs siècles, en sorte qu'a» près cet attrait, il reste encore à notre choix de » consentir ou de résister à cette motion, mais en » sorte que la volonté est efficacement mue. » Calvin déclare qu'il demeure content, pourvu « qu'on » prenne garde à ces deux points. L'un, qu'on ne » dise pas que les grâces postérieures sont la récom» pense du légitime usage de la première grâce; » comme si l'homme rendoit lui-même efficace par

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 7. — (2) Ibid. n. 10.

» son industrie la grâce de Dieu. L'autre, qu'on ne » dise point que la récompense soit telle, que la » grâce de Dieu ne soit plus gratuite (1): » A ces conditions, Calvin, qui méprise les disputes puériles sur les mots, donne les mains à tout. Il reconnoît une volonté qui veut, qui choisit, qui est passive pour recevoir l'action de Dieu, et qui est active pour faire le bien par la vertu de ce secours; vous ne reconnoissez pas plus que lui cette action de la volonté, et vous ne soutenez pas moins que lui l'attrait invincible qui opère en nous cette action. Jansénius ne se sauve donc que par des calomnies contre Calvin. Elles sautent aux yeux du lecteur, et le remplissent d'indignation contre votre parti.

Vous insultez cruellement, dit M. Fremont, à un saint et docte évêque, qui est l'Augustin des derniers siècles.

Je ne juge point de ses intentions, repris-je, et j'en laisse le jugement à Dieu seul. Mais pour son texte je vous somme d'en juger vous-même. D'un côté, lui étoit-il permis de citer Calvin pour le condamner sans le lire? De l'autre, a-t-il pu le lire, sans y voir précisément tout le contraire de tout ce qu'il en rapporte si faussement et avec tant de hardiesse?

Jansénius, disoit M. Fremont, n'a aucun tort de dire que Calvin impose au monde, lorsqu'il se sert de certains termes modérés. La vérité est que tous ces termes flatteurs sont faux dans sa bouche, si ses principes sont véritables. Ayez la patience d'écouter encore Jansénius.

(1) *Instit.* lib. II, c. III, n. 11.

4° Calvin

4° Calvin prétend *qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire le bien et le mal.*

Ce pouvoir, repris-je, est autant reconnu par Calvin que par Jansénius, et il est aussi chimérique dans Jansénius que dans Calvin. En voici la preuve claire. Jansénius admet un pouvoir de faire le mal sous la bonne délectation. L'homme, dit-il (1), conserve toujours *la seule faculté du libre arbitre qui est flexible au bien ou au mal,* suivant que l'un ou l'autre la délecte plus fortement. Ce *pouvoir consiste dans la nature nue du libre arbitre.* C'est un pouvoir *très-éloigné.* Outre cette *puissance de la volonté qui est en soi flexible vers le mal, il reste* toujours, dit Jansénius (2), dans l'homme la concupiscence, *qui est un poids vers le péché,* et qui *est* UN TRÈS-PARFAIT POUVOIR *de le commettre.* Voilà la doctrine de Jansénius réduite à ces deux points. Or Calvin admet ces deux points avec évidence. Il reconnoît sans doute que l'homme ne perd point, sous l'actuelle motion de la plus forte grâce, *la puissance de la volonté, qui est en soi flexible pour le mal,* et la *nature nue du libre arbitre.* Car le fond de cette *faculté* qu'on nomme volonté n'est point détruit. « Je » dis, c'est Calvin qui parle (3), que la volonté est » abolie, non en tant qu'elle est une volonté, CAR » CE QUI EST DE LA PREMIÈRE NATURE DEMEURE ENTIER » dans la conversion de l'homme; je dis qu'une » nouvelle volonté est créée, non en sorte qu'elle » commence à être une volonté, mais en sorte que » de mauvaise elle soit changée en bonne. » Voilà

(1) *De Grat. Chr.* lib. III, cap. XV. — (2) Ibid. lib. VIII, cap. XX. — (3) *Instit.* lib. II, cap. II, n. 6.

la faculté de vouloir *qui est de la première nature;* c'est ce qui *demeure entier.* De plus, Calvin est bien éloigné de nier que l'homme conserve sous la plus forte grâce *le poids* de la concupiscence, qui est, selon Jansénius, LE TRÈS-PARFAIT POUVOIR *de pécher,* puisque Calvin croit que les élus mêmes pèchent continuellement par le poids de cette concupiscence, jusque dans leurs meilleures actions, quoique Dieu ne leur impute point en vue de leur élection cette souillure qui vient du poison de la concupiscence cachée.

Il est donc clair comme le jour que l'homme a, selon Calvin, sous la plus forte grâce, *le pouvoir* de pécher, que Jansénius nomme TRÈS-PARFAIT. Pour le pouvoir de faire le bien sous la concupiscence sans grâce, Jansénius le réduit à la *faculté flexible du libre arbitre,..... à la nature nue* de la volonté, à une *flexibilité ou capacité de la bonne vie, bonæque vitæ flexibilis capacitas,* en un mot à *une certaine possibilité très-éloignée* (1). C'est dans ce pouvoir *très-éloigné* que presque tout le genre humain, selon Jansénius, vit et meurt, sans aucun secours de grâce intérieure, n'ayant que *la nature nue,* ou *capacité de la bonne vie.* Or il est évident que Calvin a reconnu cette *capacité,* cette *faculté flexible,* cette *nature nue* de la volonté, cette *possibilité très-éloignée,* puisqu'il dit expressément que *la volonté n'est point abolie en tant qu'elle est une volonté,* mais qu'au contraire *ce qui est* DE LA PREMIÈRE NATURE DEMEURE ENTIER. Donc il a reconnu autant que Jansénius, qu'*il est en notre*

(1) *De Grat Chr.* lib. III, cap. XV.

pouvoir de faire le bien et le mal. Ce pouvoir n'est pas plus prochain et plus dégagé selon Jansénius que selon Calvin; car, selon ces deux novateurs, le pouvoir de faire le bien est lié et engagé par un attrait invincible, quand la mauvaise délectation domine, et le pouvoir de faire le mal est lié tout de même par un attrait invincible, quand la bonne délectation domine à son tour. Ainsi tout est égal entre ces deux auteurs sur ce point.

Je répondrai bientôt à cette objection, me dit M. Fremont. Mais laissez-moi auparavant achever ce qui distingue Jansénius de Calvin.

5° Calvin *rejette à découvert le libre arbitre.*

Votre parti, repris-je, n'est-il pas cent fois plus coupable de rejeter le libre arbitre d'une façon cachée, en faisant semblant de le soutenir. Au moins Calvin adoucit son erreur par sa franchise; mais vous ajoutez la fraude à l'erreur. L'erreur est souvent pardonnable; la fraude ne l'est jamais.

Nous conservons, disoit M. Fremont, le nom du libre arbitre, de votre propre aveu, et nous prétendons de plus en conserver la réalité.

Le nom seul n'est rien, lui répliquai-je. La foi consiste dans les choses qu'on croit, et non dans les syllabes qu'on prononce du bout des lèvres. Calvin reconnoît, tout autant que vous, dans notre volonté une vertu active de vouloir, une flexibilité de cette volonté au bien et au mal, un contre-poids des deux délectations, toutes les fois qu'elles se rencontrent ensemble, une *élection*, enfin *un libre arbitre* même, *si on veut l'appeler ainsi*, pourvu que la grâce soit *efficace par elle-même*, et qu'on ne

dise pas que *l'homme la rend efficace par son industrie*. N'en dites-vous pas autant que Calvin? Voudriez-vous dire pour vous distinguer nettement de lui que l'attrait de la délectation n'est pas invincible à la volonté, parce que la volonté a autant de forces pour lui refuser son consentement, que cet attrait en a pour la faire consentir? *Posse dissentire, si velit.*

Non, dit M. Fremont. Ce seroit faire triompher Molina, que d'admettre une grâce soumise au libre arbitre.

Je vois bien, repris-je, que vous craignez infiniment plus de faire triompher Molina, que de faire triompher Calvin. Vous regardez comme pélagienne et soumise au libre arbitre toute grâce dont l'attrait n'est pas plus fort que la volonté, et qui laisse à cette volonté le choix de consentir ou de refuser son consentement. C'est croire que toute grâce qui n'est pas calvinienne et nécessitante est pélagienne et soumise à nos volontés. L'unique différence qui me paroît entre Calvin et vous, sur votre nécessité *relative et partielle*, consiste en ce que Calvin, n'ayant plus rien à ménager avec les Catholiques, parloit naturellement, et nommoit en pleine liberté les choses par leur nom, sans rien déguiser, au lieu que votre parti, moins puissant et plus politique, est réduit à un langage forcé et captieux. Enfin voilà Jansénius, qui ne peut paroître catholique, qu'en inventant cinq points chimériques et insoutenables, pour se distinguer de Calvin. Mais il ne trouve aucune ressource dans aucun de ses points tant vantés. Chacun d'eux lui échappe, dès qu'il y a recours. Calvin le dément et le confond avec évidence sur chaque point.

Ces cinq différences imaginaires ne servent qu'à démontrer la ressemblance la plus odieuse entre eux. Cet endroit suffit seul pour déshonorer Jansénius, son systême et tout son parti. Ce qui résulte de tous les vains efforts de Jansénius, est qu'il demeure convaincu, comme Calvin, d'enseigner sous le nom de *la grâce efficace par elle-même* une grâce nécessitante.

Au moins, se récria M. Fremont, vous avouerez que Luther a voulu que la volonté soit *purement passive* sous la grâce. *Se habere merè passivè...*

Nullement, repris-je, et vous vous trompez sur le sentiment de Luther, comme sur celui de Calvin. Luther dit que quand Dieu opère en nous, notre volonté changée « veut et agit par un pur plaisir, » par son propre penchant, et de son bon gré : *merâ* » *lubentiâ, pronitate, ac sponte suâ vult et facit* (1). » Il ajoute qu'elle continue en voulant, en goûtant » un plaisir, et en aimant le bien, de même qu'au- » paravant elle a voulu, goûté et aimé le mal. » Il vaudroit mieux, dit encore Luther, « donner à l'ar- » bitre le nom de VERTIBLE ou MUABLE que celui » de libre..... Mais de peur que nous ne paroissions » aimer les combats de paroles, nous permettons » nonobstant le grand et dangereux abus, qu'on en » fait, que le même arbitre qui est nommé VERTIBLE, » soit nommé libre. » Kemnitius explique aussi le sentiment de cet hérésiarque : « On attaque Luther, » dit-il (2), parce qu'il a prétendu que l'homme se » tient dans un état PUREMENT PASSIF pour sa régé- » nération, comme si sa pensée étoit que le Saint-

(1) *De servo Arb.* fol. 434. Vittemb. anno 1562. — (2) KEMN. part. 1 *Exam. concilii. Trident.* pag. 134. Francof. ad Mœn. 1578.

» Esprit opère la conversion de l'homme, en sorte » qu'il n'arrive aucun mouvement nouveau dans la » volonté qui a commencé à être renouvelée, mais » qu'elle soit entièrement OISEUSE ET DANS L'INAC» TION, et qu'elle soit seulement ébranlée et poussée » par une impression aveugle. C'est ce que Luther » n'a jamais pensé..... Il n'a jamais enseigné que la » conversion se fasse sans une pensée de l'entende» ment ET UN CONSENTEMENT DE LA VOLONTÉ. Il a » cru seulement que Dieu attire les hommes qu'il » convertit par leurs volontés, lesquelles il opère » en eux par son Saint-Esprit, comme saint Augus» tin l'assure. » Voilà la volonté qui veut, qui agit, qui est active, qui est changeante et *vertible*, c'est-à-dire *flexible*, suivant que la plus forte délectation la tourne vers le bien ou vers le mal. La différence qui est entre Luther et Jansénius est que l'un nomme *vertible* la même volonté que l'autre nomme *flexible*.

M. Fremont ne parut point embarrassé de ces preuves. Il ne dit aucun mot de Luther, et il me répondit avec hauteur, en ces termes : Vous êtes bien mal instruit du système de Calvin. Il enseigne la nécessité *fixe* et immuable que saint Augustin rejette avec raison, parce qu'elle exclut *tout pouvoir* de faire autrement. Vous oubliez toujours que nous nous bornons à une nécessité *partielle* et changeante. Cherchez bien dans le texte de Calvin. Vous n'y trouverez point que les deux délectations varient dans le cœur de l'homme, et qu'elles font varier sa volonté. Au contraire, il soutient que la grâce, qui est inamissible, rend la volonté de chaque élu invariable dans le bien, et que la concupiscence rend

de même la volonté de chaque réprouvé invariable dans le mal.

Permettez-moi, repris-je, de vous dire que c'est vous-même qui n'avez pas examiné assez à fond le système de Calvin. Le voici : 1o Il croit que toutes les œuvres des hommes, tant élus que réprouvés, sont infectées du venin secret de la concupiscence. 2o Il croit que Dieu, en vue du décret de son élection purement gratuite, n'impute point à péché aux élus ces mouvemens déréglés de la concupiscence, qui infectent tous leurs actes, et qu'au contraire il leur impute la justice de Jésus-Christ. 3o Il croit que ces mouvemens déréglés de la concupiscence sont imputés comme des péchés à tous les hommes privés de l'élection divine. 4o Il croit néanmoins que les deux délectations opposées varient et dans l'élu et dans le réprouvé, en sorte que leurs volontés varient aussi à proportion (1).

Vous ne montrerez point dans Calvin, disoit M. Fremont, cette variété des deux délectations, et des volontés des hommes.

Remarquez, lui répliquai-je, que Calvin a cru seulement que la grâce, que nous nommons habituelle et sanctifiante, est inamissible dans les élus, parce que Dieu ayant égard à l'immobilité de leur élection, ne cesse jamais de les regarder comme les membres inséparables de Jésus-Christ et comme les objets fixes de sa complaisance éternelle. C'est dans cette vue que Dieu, selon Calvin, ne leur impute ni les mouvemens de la concupiscence, qui infectent tous leurs actes, ni même les fragilités passagères,

(1) *Instit.* lib. III, cap. III, n. 10, 11.

par lesquelles ils violent volontairement sa loi. Dieu ne regarde en eux, selon Calvin, que la seule justice de Jésus-Christ, qu'il leur impute gratuitement. Pour les réprouvés, Dieu, selon cet hérésiarque, leur impute à péché, non-seulement tous les actes par lesquels ils violent volontairement sa loi, mais encore tous les mouvemens indélibérés de leur concupiscence. D'ailleurs Calvin reconnoît que la variation des deux délectations opposées fait souvent varier la volonté et des élus et des réprouvés, en sorte que les élus veulent souvent le mal, et que les réprouvés veulent souvent le bien.

Prouvez ce que vous dites, si vous le pouvez, me répondit M. Fremont.

Aussitôt je lus ces paroles de Calvin : « Aucuns » (des Païens) ont fait plusieurs actes excellens et » se sont portés honnêtement dans le cours de leur » vie (1). »

Il ne parle, disoit M. Fremont, que des actes extérieurement honnêtes que l'orgueil produisoit dans ces réprouvés.

Calvin, repris-je, ne veut point que *nous fassions Catilina semblable à Camillus.* Il ajoute qu'on voit par ces exemples, tels que ceux de Camillus, que *la nature, quand elle est bien menée, n'est pas du tout dépourvue de bonté* (2).

Il ne parle, disoit M. Fremont, que de la nature sans grâce. Voudriez-vous que Calvin fût moliniste, et qu'il donnât des grâces suffisantes à Camillus?

Ne vous en moquez pas, repris-je. Calvin assure que les grâces par lesquelles ces Païens réprouvés

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 3. — (2) Ibid. n. 4.

ont fait ces « actes excellens,..... ne sont pas com-
» munes à la nature, MAIS SONT GRACES SPÉCIALES DU
» SEIGNEUR, lesquelles il distribue même aux mé-
» chans, selon la manière et mesure que bon lui
» semble (1). » Direz-vous que la délectation vicieuse est selon Calvin le principe de ces *actes excellens*, pendant que Calvin lui-même vous crie qu'ils sont le fruit des *grâces spéciales du Seigneur?*

J'avoue, dit M. Fremont, que cet endroit de Calvin est un peu bizarre. Mais voyons si ce n'est point une exagération, qui lui ait échappé.

Je continuai en lisant cet autre endroit (2): « Il
» arrive quelquefois que les réprouvés ont les mê-
» mes sentimens que les élus, en sorte qu'ils ne se
» trouvent en rien différens d'eux. Il n'y a aucun
» inconvénient de croire que le goût des dons cé-
» lestes leur soit attribué par l'Apôtre, et que Jésus-
» Christ même leur attribue LA FOI POUR UN TEMPS ;
» FIDES TEMPORALIS. » Tout le monde sait quelle force Calvin a donnée à la foi pour nous justifier. Voilà néanmoins la foi même qui varie, selon lui; elle est *pour un temps* dans les réprouvés mêmes; ensuite ils la perdent. Ecoutez, poursuivis-je, cet autre texte : « Il est constant, par la doctrine de
» l'Ecriture et par l'expérience journalière, dit Cal-
» vin (3), que les réprouvés sont quelquefois touchés
» de la grâce de Dieu. » Il ajoute « qu'il est néces-
» saire, que le désir d'un amour mutuel (entre
» Dieu et eux) soit dans leurs cœurs. C'est ainsi,
» dit-il, qu'une pieuse affection RÉGNA POUR UN

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 4. — (2) Ibid. lib. III, cap. II, n. 11. — (3) Ibid. n. 12.

» TEMPS dans Saül POUR AIMER DIEU. Comme il » savoit que Dieu le traitoit en père, il étoit SAISI » DE LA DOUCEUR DE SA BONTÉ. *Ad tempus* VIGUIT *pius* » *affectus*, UT DEUM AMARET;... *bonitatis ejus* DUL- » CEDINE CAPIEBATUR. » Cette *douceur* ou suavité, est la délectation céleste. Elle *saisissoit* ou *tenoit* le cœur de Saül, quoiqu'il fût réprouvé. L'amour de Dieu y *régnoit; viguit.* Saül ne devint infidèle que par la variation de la délectation, qui causa celle de sa volonté. Calvin ajoute que « l'expérience montre » que les réprouvés sont de temps en temps touchés » à peu près du même sentiment que les élus, en » sorte que selon leur jugement il n'y a entre eux » aucune différence (1). » Voilà le même sentiment de délectation pour le bien. Cet auteur avoue encore qu'il y *a une grande ressemblance* et conformité entre les élus de Dieu, et ceux qui reçoivent le don d'une foi passagère pour *un temps*. Il soutient seulement, que la parfaite *confiance n'est que dans les élus*.

Prétendez-vous, me dit M. Fremont, que Calvin ait admis de même la variation des élus?

Voici, repris-je, ce que Calvin en dit : « Ceux » mêmes qui sont bien affectionnés, sont sujets à » tant de DÉBAUCHEMENS. »

Ces *débauchemens*, dit M. Fremont en m'interrompant, ne sont que les mouvemens indélibérés de la concupiscence.

Non, non, repris-je. Calvin parle des chutes les plus volontaires et les plus énormes, comme celles de David et de saint Pierre. Il dit que « cette VARIA-

(1) *Instit.* lib. III, cap. II, n. 11.

» TION vient de l'imperfection de la foi de ces élus. » *Quæ* VARIATIO *ex fidei imperfectione contin-* » *git* (1). » Il va jusqu'à dire qu'il arrive « certaines » INTERRUPTIONS de la foi, suivant que la foiblesse » de l'élu est tournée çà et là par ces violentes se- » cousses, et que la lumière de la foi EST ÉTEINTE » dans ces profondes ténèbres (2). » Enfin il nomme ces chutes des *égaremens contre la foi.* Qu'appellerez-vous des variations, sinon ces changemens de délectation et de volonté? D'un côté, voilà dans les réprouvés *la foi pour un temps* avec *une pieuse affection pour aimer Dieu,* en sorte qu'ils sont *saisis de la douceur* de cet amour. De l'autre côté, voilà les élus mêmes qui éprouvent des *interruptions de la foi,* des *égaremens contre la foi*, et des occasions où *leur foi est éteinte.* Et en effet, Calvin a-t-il pu croire que David eût commis un meurtre cruel avec un adultère scandaleux, par la même délectation céleste dont il étoit saisi quand il chantoit ses sacrés cantiques? Calvin pouvoit-il croire que saint Pierre étoit touché du plaisir céleste en reniant Jésus-Christ comme il le fut en pleurant son infidélité? Prétendez-vous que, selon Calvin, saint Paul avoit la délectation céleste, quand il étoit *persécuteur, blasphémateur,* et qu'il ne *respiroit* que *carnage* contre les disciples de Jésus-Christ, comme quand il fut *ravi au troisième ciel?* Calvin pouvoit-il croire que la volonté de David fut aussi droite dans son meurtre et son adultère, que dans ses actes les plus pieux? Pouvoit-il croire que saint Pierre avoit une volonté

(1) *Instit.* lib. III, cap. II, n. 18. — (2) Ibid. n. 24.

aussi parfaite en reniant Jésus-Christ qu'en pleurant sa chute? Non sans doute. Jamais Calvin n'a pu penser ainsi, et vous voyez, par son texte même, avec quelle évidence il dit le contraire.

Je vois bien votre conclusion, me dit M. Fremont. Vous voulez que notre nécessité *partielle, relative,* changeante, morale et improprement dite, soit la nécessité de Calvin.

Oui sans doute, repris-je. La preuve en est claire et courte. 1° La nécessité de Calvin est *relative* comme la vôtre, puisque la volonté n'est nécessitée que par rapport à l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations. N'est-il pas clair comme le jour que la nécessité de Calvin ne peut être que *relative* à la délectation, puisque c'est, selon lui, la délectation qui est nécessitante par son actuelle supériorité? 2° La nécessité de Calvin n'est que *partielle* comme la vôtre, puisqu'elle n'exclut point tout pouvoir même éloigné, et qu'elle laisse la volonté *flexible* pour varier, à mesure que les deux délectations varieront. 3° La nécessité de Calvin est changeante comme la vôtre. C'est ce que je viens de démontrer par son texte formel. 4° La nécessité de Calvin est morale comme la vôtre, car elle *opère et ne détermine qu'en délectant.* De plus elle *regarde les mœurs* pour les vertus et pour les vices. 5° Enfin la nécessité de Calvin est improprement dite comme la vôtre, puisque vous ne donnez, selon votre nouveau dictionnaire, le nom de nécessité proprement dite ou nécessitante, qu'à une nécessité absolue et totale. « Le mot de nécessité seul, dit le P. Quesnel (1), se

(1) *Paix de Clém. IX*, pag. 50.

» prend dans son sens propre pour une nécessité » absolue. »

Vous ne pouvez pas désavouer, me dit M. Fremont, que notre nécessité n'est point invariable, comme celle de Calvin.

Je viens de démontrer, lui répliquai-je, que Calvin admet autant que vous *la variation* des délectations et des volontés, quoiqu'il n'admette aucune variation dans la grâce habituelle et sanctifiante pour les élus, à cause de l'immobilité de leur élection fixe et éternelle. De plus, quand même la volonté de l'homme varieroit entre deux causes nécessitantes, la nécessité en seroit-elle moins invariable? Eh! qu'importe que vous soyez nécessité tour à tour par deux attraits nécessitans, ou par un seul, si vous l'êtes toujours sans aucun intervalle? Est-on plus libre sous deux causes nécessitantes qui se succèdent, qu'on ne l'est sous une seule qui dure toujours? Puisque vous n'avez point d'autre évasion pour vous distinguer de Calvin, toute ressource sérieuse vous manque pour sauver votre foi. Au reste, souvenez-vous que la nécessité de Luther est aussi partielle et relative. Vous avez vu qu'il veut que la volonté *veuille, aime et agisse par un pur plaisir, par son propre penchant et de son bon gré*, en sorte que *l'arbitre* soit *vertible, et muable*, c'est-à-dire flexible et changeant, suivant que le plaisir peut changer.

Quoi, dit M. Fremont, oubliez-vous que notre nécessité est toute volontaire? Si vous ne l'oubliez pas, comment osez-vous la confondre avec elle de Calvin et de Luther?

C'est, répliquai-je, parce que Calvin même se contente comme vous de donner le nom de volontaire à sa nécessité, *necessitas quodammodo voluntaria,..... voluntariæ cujusdam servitutis* (1). Vous voyez que Calvin s'est servi de ce dernier adoucissement dont vous voulez vous prévaloir, après Jansénius et M. Nicole. Pour Luther, vous avez vu combien sa nécessité est volontaire, puisque, selon lui, la volonté ne veut que *par un pur plaisir, par son propre penchant et de son bon gré.*

Eh bien, me dit M. Fremont d'un ton ému, vous ne gagnerez rien à faire une comparaison si injurieuse. A toute extrémité je vous dirai ces mots avec Jansénius (2) : « Toutes les choses que les hérétiques » enseignent, ne sont pas des hérésies. » Calvin a pu être justement condamné pour avoir dit que tous les mouvemens indélibérés de la concupiscence sont des péchés jusque dans les élus, quoique Dieu ne les leur impute pas à cause de leur élection. Mais il n'a point été condamné précisément pour avoir détruit le libre arbitre par la nécessité *relative et partielle* qui résulte de la grâce efficace.

D'où vient donc, repris-je, que Jansénius avoue que Calvin est hérétique à cause des cinq points où il a erré sur la liberté, et dont le dernier est d'avoir *nié à découvert le libre arbitre?* Voulez-vous soutenir la cause de Calvin contre Jansénius même qui le condamne? Oseriez-vous aussi justifier Luther sur le libre arbitre?

Le concile de Trente, disoit M. Fremont, n'a con-

(1) *Instit.* lib. II, cap. III, n. 5. — (2) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

damné nommément ni les personnes, ni les textes de Luther et de Calvin. Ainsi chacun est libre de croire que Calvin et Luther n'ont point erré sur la nécessité *relative et partielle*, qui résulte de l'efficacité invincible de la grâce.

C'est une notoriété, répliquai-je, à laquelle nul véritable Catholique ne peut résister. Les seuls noms de Luther et de Calvin effraient toute l'Eglise. Chacun sait que le concile a foudroyé la grâce relativement et partiellement nécessitante, quand il a prononcé ainsi : « Si quelqu'un dit que le libre ar- » bitre de l'homme mu et excité de Dieu..... ne peut » pas, s'il le veut, lui refuser son consentement, » qu'il soit anathême. » Le concile ne parle nullement des mouvemens indélibérés de la concupiscence, comme votre parti s'efforce de le faire entendre. Il parle seulement de l'attrait, que vous nommez avec Calvin une délectation, et avec Luther *un pur plaisir ; mera lubentia*. Il anathématise, avec ces hérésiarques, tous ceux qui diront que la volonté est nécessitée relativement à cet attrait, parce que cet attrait est plus fort pour la faire consentir, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement : *Non posse dissentire ;..... anathema sit*. Il n'y a aucun milieu ; il faut ou sauver votre foi, en vous distinguant clairement de Calvin et de Luther, ou vous voir enveloppé dans leur condamnation notoire à tous les Catholiques.

N'espérez pas, me dit M. Fremont d'un ton haut, qu'une ressemblance vague et douteuse avec Calvin sur un seul point, qui n'est pas décidé, puisse jamais nous faire abandonner lâchement le point essentiel de la céleste doctrine de saint Augustin. Je ne crains donc

point de vous dire ces paroles de Jansénius : « Si » Calvin se trouve en quelque point d'accord avec » saint Augustin et avec les anciens Pères, il ne » faut pas s'irriter contre saint Augustin en haine » de Calvin ; mais au contraire il faut congratuler » Calvin pour l'amour de saint Augustin. »

Il ne vous reste plus, repris-je, qu'à dire ce que le célèbre abbé de Saint-Cyran disoit à M. Vincent, instituteur de la congrégation de Saint-Lazare (*): « Calvin, disoit cet abbé, n'avoit pas eu tant mau- » vaise cause; mais il l'avoit mal défendue. » Il ajouta ces paroles latines : « *Bene sensit, malè lo-* » *cutus est*. Il a bien pensé; mais il s'est mal ex- » primé. » M. Vincent lui opposant le concile de Trente, qui a condamné l'hérésie de Calvin, cet abbé répondit : « C'étoit un concile du Pape et des » scolastiques, où il n'y avoit que brigues et que » cabales. »

M. Vincent, me dit M. Fremont, étoit un dévot sans aucune science, et entêté des préjugés vulgaires de son temps. Quant à Calvin, M. l'abbé de Saint-Cyran a pu croire que sa doctrine auroit paru saine, si on l'avoit expliquée par des termes plus doux que les siens.

Si la doctrine de Calvin, repris-je, est dans le fond celle de saint Augustin, et si Calvin n'a manqué que par la dureté des termes, Calvin n'a aucun tort que pour le langage, et c'est l'Eglise qui a eu tort pour le fond, puisqu'elle a anathématisé ce qui était si pur, et qui avoit seulement besoin d'être ex-

(*) Voy. la *Vie de S. Vincent de Paul*, par *Abelly*; liv II, ch. XII, pag. 411, éd. in-4°. (*Edit. de Vers.*)

pliqué

pliqué bénignement, par rapport à quelques expressions négligées. Que penseriez-vous maintenant d'un théologien qui n'auroit point horreur de dire : Arius *n'avoit pas eu tant mauvaise cause ; mais il l'a mal défendue..... Il a bien pensé ; mais il s'est mal exprimé.* Le concile de Nicée *étoit un concile* d'ignorans, *où il n'y avoit que brigues et que cabales?* Quoi qu'il en soit, cet abbé, l'un des chefs de votre parti, loin de condamner Calvin, l'approuvoit pour le fond du dogme, et méprisoit le concile qui l'avoit condamné pour quelques termes durs. Voilà ce qu'on pense naturellement, quand on soutient votre délectation inévitable et invincible.

Plus j'examine la conformité de votre doctrine avec celle de Calvin, plus je trouve que les évêques de France avoient raison d'écrire au Pape qu'après avoir travaillé à *défendre la religion contre l'hérésie de Calvin*, ils devoient combattre aussi *la doctrine de Jansénius* A CAUSE DE LA SOCIÉTÉ D'ERREUR qui est entre eux ; OB ERRORIS SOCIETATEM (1).

« Si vous étiez mieux informé des opinions des » nouveaux Protestans sur le sujet de la grâce, me » dit M. Fremont, vous ne tireriez aucun avantage » de ce qu'ils approuvent Jansénius ; car tant s'en » faut qu'il s'en suive de là que Jansénius soit con» forme à Calvin, qu'il sensuit tout le contraire, » puisque les nouveaux Protestans ont abandonné » Calvin, et se sont réduits à l'opinion commune de » l'école de saint Thomas. » Ainsi cette controverse sur le libre arbitre, qu'on avoit crue la plus capitale, avant qu'elle eût été bien éclaircie, est tombée

(1) *Ep. ad Alex.* VII, ann. 1656.

et a disparu comme une vaine équivoque, dès que les vrais disciples de saint Augustin ont expliqué la grâce efficace par elle-même, et que *les nouveaux Protestans ont abandonné Calvin*. Jurieu avoit eu l'insolence d'accuser M. Arnauld de duplicité sur ce point (1); mais il a été bien confondu.

Je ne m'étonne pas, repris-je, de ce que cette controverse, autrefois la plus capitale de toutes, est tombée, depuis que Jansénius et son parti ont abandonné la tradition de cinq cents ans de toutes les écoles catholiques, pour soutenir la délectation relativement nécessitante de Calvin. Faut-il s'en étonner? Rien ne fait mieux tomber la controverse avec les novateurs, que de leur donner tout ce qu'ils demandent. Par cette méthode, vous contenterez aussi sans peine les Sociniens, en leur accordant que Jésus-Christ n'étoit qu'un homme nommé Dieu, parce qu'il étoit rempli de l'Esprit divin. Mais enfin le ministre, loin d'être confondu, accable les chefs de votre parti et les couvre de honte. En voici la preuve. Le point décisif ne consiste que dans un seul fait. « Les » nouveaux Protestans, dit votre parti, ont abandonné Calvin. » Au contraire, s'écrie le ministre (2), les Jansénistes « se sont entièrement rapprochés de nous sur la matière de la grâce. Mais en se » rapprochant de nous, ils ont travaillé à nous éloigner d'eux; et, pour se justifier d'être calvinistes, » ils nous attribuent des pensées, non-seulement que » nous n'avons pas, mais qu'ils savent très-bien que » nous n'avons pas; ce qui est une mauvaise foi » insigne. »

(1) Voy. *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, p. 25. — (2) Ibid, p. 4.

Voulez-vous, me dit M. Fremont, croire aveuglément sur ce fait les hérétiques, contre des théologiens zélés pour l'Eglise?

Je ne veux, lui répliquai-je, croire aveuglément ni les uns ni les autres; mais je veux croire ce qui se trouvera bien démontré. Avez-vous déjà oublié ce que vous venez de lire dans Calvin? Cet hérésiarque n'a jamais dit un mot pour établir la nécessité *totale et absolue*, qui est la seule condamnée par votre parti. Il ne soutient que la nécessité *relative et partielle* qui résulte de la délectation invincible, que vous soutenez tout autant que lui. Vous voilà donc d'accord avec Calvin, lors même que vous faites semblant de le combattre. D'ailleurs les *nouveaux Protestans* Calvinistes, desquels vous dites qu'ils *ont abandonné Calvin*, ne l'ont nullement fait. Ils rejettent comme Calvin votre ridicule chimère de la nécessité *totale et absolue*, pour n'admettre avec lui que la nécessité *partielle et relative*. Voilà la pleine démonstration du fait qui décide de tout, et qui ne vous laisse aucune ressource. Il est honteux à votre parti d'avoir osé dire, contre la notoriété du fait, que les *nouveaux* Calvinistes ont *abandonné Calvin*, pour se rapprocher de vous. C'est au contraire votre parti, qui, marchant sur les pas de Jansénius, a abandonné la tradition manifeste de cinq cents ans de toutes les écoles catholiques, pour s'unir à Calvin dans l'hérésie de la délectation nécessitante d'une nécessité *relative et partielle*, à laquelle cet hérésiarque se borne comme vous.

Calvin, me dit M. Fremont, semble établir une

nécessité *totale et absolue* par certaines expressions dures et outrées.

Vous venez de voir, m'écriai-je, qu'il rejette la contrainte de nos volontés comme une *hérésie;* qu'il reconnoît la flexibilité, qui reste toujours dans la volonté, vers les deux partis opposés; qu'il admet un *choix* ou *élection;* qu'il veut seulement que la plus forte délectation soit *invincible*; qu'il admet dans les élus et dans les réprouvés une réelle variation entre les deux délectations pour vouloir le bien et le mal. Pourriez-vous dire, sans renverser tout votre systême, que vous admettez quelque chose de plus en faveur du libre arbitre? Le ministre a donc couvert d'une éternelle honte tous les chefs les plus hautains de votre école. Il a démontré le fait décisif; il a démasqué tout votre parti; il en a dévoilé l'artifice. « La vérité est, dit-il, que les Jan- » sénistes se sont entièrement rapprochés de nous sur » la matière de la grâce, mais en se rapprochant de » nous, ils ont travaillé à nous éloigner d'eux, etc. »

Que diriez-vous d'un théologien, qui, pour montrer qu'il n'est point d'accord avec Calvin sur l'absence réelle, soutiendroit, contre l'évidence notoire du fait, que Calvin n'a jamais cru que Jésus-Christ fût présent dans l'Eucharistie par la vertu de sa chair, et par l'opération de sa grâce pour ceux qui reçoivent le sacrement avec foi? Je suppose que ce théologien, après avoir imputé de mauvaise foi à Calvin ce sentiment outré, qu'il est notoire qu'il n'eut jamais, voudroit ensuite se distinguer de Calvin, en disant: Je crois qu'il y a une présence de

Jésus-Christ dans le sacrement, par la vertu de sa chair et l'opération de sa grâce pour ceux qui le reçoivent avec foi; ainsi je ne suis point calviniste sur l'Eucharistie. On ne manqueroit pas de lui objecter que les Calvinistes d'aujourd'hui admettent autant que lui cette présence de vertu et d'opération par la foi. Il répondroit précisément comme vous : *Les nouveaux Protestans ont abandonné Calvin* et se sont rapprochés de nous sur l'Eucharistie. Mais tous les vrais Catholiques ne s'écrieroient-ils pas d'abord avec indignation : Calvin n'a jamais nié cette présence de vertu et de grâce par la foi. *Les nouveaux Protestans* ne l'ont point *abandonné;* ils parlent encore précisement comme lui; ils ne se sont point *entièrement rapprochés* de l'Eglise, comme vous voudriez nous le faire accroire. Au contraire, c'est vous qui abandonnez l'Eglise pour vous rapprocher de Calvin. Mais en vous rapprochant des Calvinistes, vous travaillez à les éloigner de vous. Vous leur imputez *des pensées que vous savez très-bien qu'ils n'ont pas; ce qui est une mauvaise foi insigne?* Changeons seulement les noms et appliquons à votre parti, pour le libre arbitre, ce que nous venons de dire de ce théologien trompeur sur l'Eucharistie.

Il faut, disoit M. Fremont, examiner de près la doctrine de Calvin pour la comparer à la nôtre.

Le ministre va d'abord, lui dis-je, à ce point décisif. Il s'attache à votre fameux écrit à trois colonnes. Il examine la première, où votre parti a exposé le sens qu'il lui plaît de nommer *calviniste et hérétique.* Il soutient que ce sens n'est nullement celui

ni des Calvinistes ni de Calvin. Il entre dans le détail, et il démontre que votre parti a falsifié le calvinisme tout exprès, pour pouvoir être impunément calviniste sur ce point, en faisant semblant de ne l'être pas.

Le ministre, dit M. Fremont, est obligé de prouver que ni Calvin ni les Calvinistes n'ont jamais enseigné ce sens hérétique de la nécessité *totale et absolue.*

Nullement, répliquai-je. Le ministre demeure victorieux de tous les chefs de votre parti, à moins que ceux-ci ne montrent évidemment dans Calvin la nécessité *totale et absolue.* Or est-il que vous ne l'y montrerez jamais, et que je viens d'y montrer précisément le contraire. Donc le ministre demeure victorieux de tous les chefs de votre parti. Il les a convaincus de calomnie à l'égard de Calvin, auquel ils n'ont point eu honte d'imputer le contraire de ce qu'il enseigne partout avec évidence, et de fraude contre l'Eglise catholique, puisqu'ils ont voulu lui donner le change, pour faire tomber ses anathêmes sur un calvinisme falsifié. En un mot, vos chefs ont voulu se mettre au large, pour être impunément calvinistes sur le libre arbitre, en faisant semblant de ne l'être pas.

Voilà, s'écrioit M. Fremont, la plus noire et la plus criante imposture contre les plus savans et les plus saints théologiens de notre siècle.

Le ministre, poursuivis-je, rapporte le sens outré et absurde que vous appelez *calviniste* sur la première des cinq propositions, et il parle ainsi (1).

(1) *Esprit de M. Arnauld,* tom. II, p. 11, 12.

« Si ces messieurs étoient obligés de trouver dans les » écrits de Calvin ou des Calvinistes cette proposition, qu'ils ont FORGÉE, ils auroient un peu plus » de peine à l'y découvrir qu'on n'a eu de peine à » trouver dans Jansénius les cinq fameuses propositions. » En effet, on ne trouvera jamais dans Calvin rien qui établisse cette monstrueuse proposition, que votre parti a *forgée* tout exprès, pour inventer un faux calvinisme qui amuse les esprits crédules, et pour embrasser impunément le véritable.

Comme M. Fremont ne faisoit que des déclamations vagues, je me hâtai de lui lire l'endroit où le ministre examine le sens que le parti a donné comme *calviniste* sur la troisième proposition. « Pour mé» riter et pour démériter, dit la première colonne, » dans l'état de la nature corrompue, il n'est pas re» quis en l'homme une liberté qui l'exempte de la » nécessité NATURELLE, TELLE MÊME QU'ELLE SE TROUVE » DANS LES MOUVEMENS INDÉLIBÉRÉS; mais il suffit d'être » seulement délivré de la contrainte. »

Eh! qu'est-ce qu'on peut critiquer dans ces paroles? disoit M. Fremont.

Le voici, repris-je. Les mouvemens indélibérés sont aveugles. Par exemple, un homme fait de tels mouvemens quand il crie tout-à-coup, étant surpris d'une vive douleur, ou quand il se baisse d'un premier mouvement à la vue d'une pierre qui peut lui casser la tête. Où trouverez-vous que Calvin ait dit que les hommes veulent le bien ou le mal par une détermination aveugle, comme on fait ces mouvemens indélibérés? Vous avez vu tout au contraire que Calvin veut une détermination raisonnable, une

délibération, une comparaison, un *choix* ou *élection* entre les deux partis comparés ensemble. Il est content pourvu que la délectation *forme* invinciblement ce *choix dans le cœur*. Vous avez vu que Luther même, malgré ses emportemens et ses expressions outrées, avoue que la volonté veut et agit, que l'homme se convertit avec *une pensée de l'entendement et un consentement de la volonté*, comme parle Khemnitius. Ecoutez encore le ministre (1) : « Les » bonnes œuvres se font nécessairement selon nous, » par égard à la grâce efficace par elle-même, et » victorieuse. » Vous voyez, que, selon les Calvinistes, la grâce n'est point nécessitante d'une nécessité totale et *absolue*. Elle n'opère *nécessairement* que d'une nécessité *relative*, c'est-à-dire *par égard à la grâce* qui se trouve actuellement supérieure en force. Continuons d'écouter le ministre : « Mais ces » nécessités ne violent point la liberté, parce que » la liberté consiste à faire ce qu'on veut par CHOIX, » par ÉLECTION, et selon le dictamen de la raison.... » Il n'y a que la contrainte et la nécessité naturelle, » qui violent la liberté. Le monde subsistera long» temps, avant que de comprendre la différence » qui est entre cette opinion et celle des Jansé» nistes. » En effet, le monde aura beau veillir, il ne pourra jamais voir qu'une parfaite ressemblance entre votre nécessité relative et partielle, qui exclut *la contrainte* avec *les mouvemens indélibérés*, et la nécessité toujours enseignée par l'école de Calvin. Enfin le ministre exclut aussi formellement que vous toute nécessité *absolue* en parlant ainsi (2) : « Nous

(1) *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, pag. 16. — (2) Ibid., p. 5.

» ne disons point que l'accomplissement de la loi » soit ABSOLUMENT IMPOSSIBLE. » Ce ministre va jusqu'à décider de la sorte contre le sens nommé *calviniste* par votre parti sur la seconde proposition (1) : « Il est faux qu'elle soit calviniste. Ces Messieurs » savent fort bien qu'ils avancent une calomnie ; et » n'ignorent pas que nous ne disons rien là-dessus, » que ce qu'eux-mêmes disent, savoir qu'on ne peut » résister à la grâce efficace, pour empêcher les » effets auxquels elle est destinée. Mais nous avouons » qu'on peut lui résister, et qu'on lui résiste actuel» lement tous les jours dans les effets auxquels elle » sollicite la volonté.... Notre grâce IRRÉSISTIBLE est » leur grâce EFFICACE, qui ne peut jamais être frus» trée de l'effet pour lequel Dieu la donne effective» ment. » Il est clair comme le jour qu'une telle nécessité n'est que relative, et sujette à variation.

M. Fremont embarrassé me répondit ces mots : Nous ne disons point, comme le ministre, qu'*il n'y a que la crainte* qui viole le libre arbitre.

Il y ajoute, repris-je, tout autant que vous, *la nécessité naturelle et la détermination qui vient de nature* (2). Il suit pas à pas Calvin, qui veut un examen, une comparaison des partis opposés, une délibération, un *choix* ou *élection* de l'un des partis par préférence à l'autre. Mais voulez-vous voir combien le P. Quesnel s'accorde avec Calvin et avec Jurieu pour se contenter de l'exemption de contrainte? Lisez ces paroles : « Vous reconnoissez une » différence infinie et une opposition formelle entre

(1) *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, pag. 7. — (2) Ibid., p. 16, 17.

» efficacité et nécessité, entre grâce efficace, et grâce » nécessitante (1). »

Cette distinction est nette et décisive, dit M. Fremont élevant sa voix. Voulez-vous la réfuter?

Attendez un moment, repris-je, pour en apprendre la juste valeur. « D'autant, dit-il, que la première » est celle qui nous fait faire quelque chose, EN » NOUS LE FAISANT VOULOIR, et que la seconde nous » le fait faire MALGRÉ NOUS. »

Eh! quel mal trouvez-vous, me dit M. Fremont, dans ce discours?

Suivant ce nouveau dictionnaire, repris-je, Calvin et Jurieu diront volontiers, avec le P. Quesnel, qu'il y a dans la délectation la plus invincible une *efficacité* sans *nécessité*. Ils ajouteront, avec le P. Quesnel, que leur grâce commune est *efficace*, sans être *nécessitante*, parce qu'elle nous *fait faire quelque chose* EN NOUS LE FAISANT VOULOIR. En voilà assez pour empêcher que la grâce soit *nécessitante*. Pourvu qu'on veuille ce qu'on veut, chose qui ne peut jamais manquer à personne, et que Dieu même, par sa toute-puissance, ne peut jamais ôter à aucune volonté, tout est sauvé. A cette condition, la délectation nécessite au bien ou au mal, sans être nommée *nécessitante*. Que faudroit-il donc qu'elle eût de plus, pour mériter ce nom si odieux? Il faudroit qu'elle nous fît vouloir *malgré nous*, c'est-à-dire par contrainte, et en ne voulant pas ce que nous voudrions. Ainsi la délectation a beau nous nécessiter aux actes les plus criminels, votre parti défend

(1) *Tradit. de l'Eglise rom.*, tom. III, 1e part., chap. VIII, pag. 117.

de la nommer jamais nécessitante, pourvu qu'on ne veuille point le mal en ne le voulant pas, chose qui ne peut jamais arriver à personne.

Pourquoi, me dit M. Fremont, trouvez-vous si mauvais que nous ne donnions le nom odieux de *nécessitante* qu'à la seule nécessité de contrainte?

Je ne dispute point sur votre langage, lui dis-je. Je veux seulement, pour la bonne foi du commerce, que vous fassiez afficher que dans le dictionnaire de votre parti on entend par grâce *efficace* celle qui nécessite sans contraindre, et par grâce nécessitante celle qui contraint, et qui fait que chacun veut sans vouloir. Le monde a intérêt de savoir à quoi s'en tenir là-dessus. Dès qu'il saura que la délectation ne peut être *nécessitante*, qu'autant qu'elle contraint, chacun dormira d'abord en repos, sans craindre la délectation *nécessitante;* car comment voudriez-vous qu'on craignît jamais sérieusement une délectation en vertu de laquelle on voudroit sans vouloir?

Ne riez point d'une chose si sérieuse, dit M. Fremont d'un air grave. Mais revenons à Calvin. L'Eglise ne peut-elle pas avoir cru apercevoir dans son texte la nécessité *absolue* qui n'y est peut-être point? Ne devroit-elle point reconnoître franchement son erreur de fait, si par hasard elle étoit bien prouvée?

Vous ne trouveriez, lui répliquai-je, aucun inconvénient à voir reculer l'Eglise en faveur de Calvin; ce seroit un préjugé décisif pour Jansénius. Le triomphe des Calvinistes seroit aussi le vôtre. L'erreur et la honte de l'Eglise vous toucheroient peu. Mais ne croyez-vous pas que l'Eglise ne mériteroit

plus aucune croyance contre aucun hérésiarque et contre aucune secte, si elle étoit réduite à reculer contre les Protestans? Toutes les sectes condamnées seroient en droit de présenter requête civile, et de demander une révision de leur procès. Espérez-vous sérieusement que l'Eglise révoquera les canons du concile de Trente et les constitutions du saint Siége, tout exprès pour sauver votre nécessité relative?

Calvin, disoit M. Fremont, n'est pas hérétique en ce point.

Commencez, lui répliquai-je, par confesser de bonne foi, que vous êtes calviniste en ce point. Ensuite demandez à l'Eglise si elle regarde ce point du calvinisme comme une hérésie, ou comme la céleste doctrine de saint Augustin. Demandez-lui si la délectation est *nécessitante*, quand la volonté est nécessitée relativement à la vertu supérieure et invincible de cette délectation qui la nécessite. En attendant, je soutiens, avec le clergé de France, que votre doctrine a été condamnée *à cause de la société d'erreur*, où elle est avec *l'hérésie de Calvin; ob erroris societatem.*

Enfin répondez au ministre qui crie (1) : « Je con» clus de là qu'ils n'ont ni sincérité ni conscience, » puisqu'ils nous attribuent des sentimens que nous » n'avons pas, pour nous faire paroître dans un » grand éloignement d'eux. » C'est joindre le déguisement à l'erreur.

A ces mots, on vint à la hâte chercher M. Fremont. Il sortit, promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

(1) *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, pag. 20.

TROISIÈME LETTRE.

Sur la nécessité partielle, relative, conséquente, d'infaillibilité, changeante, morale et improprement dite, des Jansénistes.

Monsieur Fremont arriva hier céans sur les neuf heures. A peine fut-il entré qu'il me parla ainsi : Je vois bien que vous voulez établir la *balance* des Pélagiens. Ces hérétiques prétendoient que la volonté de l'homme est *en suspens, comme entre deux poids égaux* (1), en sorte qu'elle ne penche pas davantage *vers le mal que vers le bien.* Saint Augustin dit que Julien, en imaginant cette balance ou équilibre, *rouloit dans sa tête creuse des chimères,* et qu'il montroit un esprit *en délire.*

Saint Augustin, lui répliquai-je, répond ainsi à Julien : « Pourquoi n'ajoutez-vous pas ce que vous » lisez au même endroit (de mon texte) : Si elle » n'est point délivrée? » Ainsi ce Père ne nie la *balance* ou équilibre, *libra,* que pour une volonté qui *n'est point délivrée* par la grâce; *si liberata non est.* Dès que vous voudrez bien supposer une grâce véritablement suffisante, qui délivre suffisamment la volonté, *la balance* ne choque plus ce Père. Il veut seulement que « les secours de la grâce dé» livrent le libre arbitre, qui étoit chassé par le vice » et subjugué par le mal, afin qu'il retourne en sa » place; *ut in locum suum redeat, liberant* (2). »

Quoi donc! me dit M. Fremont, prétendez-vous

(1) *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 117 : tom. X, pag. 1098.—(2) Ibid. n. 114 : pag. 1097.

que l'homme soit toujours dans l'équilibre entre les deux délectations du bien et du mal, et qu'il ne soit censé libre qu'autant que le sentiment du bon plaisir est égal en lui à celui du mauvais?

Nullement, repris-je. Au contraire, je crois que l'homme est véritablement libre pour accomplir la loi de Dieu par le secours de sa grâce, quoiqu'il se trouve dans la tentation avec un grand plaisir pour le mal, et un grand dégoût pour le bien. Mais je soutiens qu'alors il n'est libre de s'abstenir du mal, qu'autant que les forces de sa volonté, pour refuser son consentement, sont égales à celles que l'attrait corrompu a de son côté pour la faire consentir au mal. Ainsi cette espèce d'équilibre ne consiste point dans une égalité des deux plaisirs contraires, mais seulement dans une égalité de forces entre l'attrait de la tentation et la volonté, afin que la volonté ne soit pas nécessitée à y consentir. En un mot, je crois que la volonté secourue de la grâce a des forces proportionnées pour refuser son consentement, si elle le veut, au plaisir terrestre, quoique celui-ci soit supérieur en degré au plaisir céleste. *Posse dissentire, si velit.* La grâce *délivre* l'arbitre captif du mal, pour le ramener *en sa place*, qui est cette espèce d'équilibre ou égalité de forces avec la mauvaise délectation. *Ut in locum suum redeat, liberant.*

Voudriez-vous nier, disoit M. Fremont, que la liberté de l'homme est diminuée depuis la chute d'Adam?

Non, non, repris-je. Dites tant qu'il vous plaira, que l'homme depuis cette chute, même avec le secours de la grâce, a une vraie diminution de liberté

pour le bien. Dites qu'il a moins de force, moins de facilité, et une peine à faire le bien, qu'il ne sentoit point dans son premier état; j'y consens. Mais il y a un point essentiel et indivisible, sans lequel il ne lui resteroit aucun degré de liberté réelle. Le voici : C'est qu'il faut, pour le moment précis de la décision, une volonté délivrée, déliée et dégagée, *potentiam expeditam*, comme disent unanimement tous les Thomistes après saint Thomas [1]. Or une volonté est bien éloignée de cette délivrance et de ce dégagement, quand elle se trouve actuellement engagée au mal par un attrait plus puissant qu'elle, et attachée au vice par un lien supérieur à toutes ses forces présentes. En ce cas, il est visible qu'il ne reste aucun degré de liberté réelle, et que la nécessité où est l'agent le plus foible de céder au plus fort, est alors invincible. Il faut donc que la grâce, pour délivrer et dégager l'arbitre de cette nécessité invincible, le ramène *en sa place*, qui est une espèce d'équilibre ou égalité entre les forces de l'attrait qui l'incline au mal, et les forces de la volonté pour lui refuser son consentement. *Posse dissentire, si velit.* C'est ce que saint Augustin exprime par les paroles que j'ai déjà citées : *Ut in locum suum redeat, liberant.* Encore une fois, il ne s'agit nullement d'une égalité des deux plaisirs, mais d'une simple proportion ou égalité de forces entre l'attrait et la volonté. C'est ce que saint Augustin appelle tantôt *la vertu qui tient le* MILIEU; *media vis* [2], tantôt *le gond de la volonté*, qui se

[1] I. p., quæst. LXXXIII. art. II, ad 2. — [2] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118.

tourne en haut ou en bas; *quemdam cardinem voluntatis* (1). Ce Père parle encore ainsi : *Souvent une chose nous plaît, et une autre convient. Alors nous sommes flottans dans le milieu; quorum nos in* MEDIO *positi fluctuamus* (2). C'est toujours *un milieu*, où sa volonté se trouve *flottante*, c'est-à-dire indifférente et en suspens entre les deux partis opposés, avec des forces toutes prêtes et dégagées pour le pencher vers l'un des deux à son choix. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, que la liberté est *une vertu* ou force *élective*, *vis electiva*, c'est-à-dire une force *dégagée* et toute prête (*expedita*) pour choisir l'un des deux partis, et pour vaincre l'un ou l'autre des deux attraits opposés, qui la sollicitent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, que Dieu, lors même que le Père nous attire vers le Fils, *laisse* l'homme *à son libre arbitre*, *afin qu'il choisisse ce qu'il voudra; dimittit ut quis, quod voluerit, eligat* (3).

Voilà, disoit M. Fremont, une idée bien pélagienne du libre arbitre. Vous voulez que l'homme déchu de son premier état soit encore libre comme Adam l'étoit au paradis terrestre.

Je veux, repris-je, que la liberté pour le bien commandé ne soit que diminuée, sans être entièrement perdue. Je veux que ce soit le secours de la grâce qui sauve ce reste de liberté. Je veux que la grâce suffisante soit suffisamment médicinale, pour guérir l'impuissance de la volonté par rapport à

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. I, n. 3 : tom. I, pag. 611. — (2) *De duab. anim.* cap. XIII, n. 19 : tom. VIII, pag. 88. — (3) *Contra litt. Petil.* lib. II, cap. LXXXIII, n. 186 : tom. IX, pag. 270.

l'acte

l'acte commandé, quand le commandement presse. Je veux que la grâce, comme libératrice, délivre l'arbitre de l'attrait du mauvais plaisir, et qu'elle le ramène en sa place, qui est *le milieu*, c'est-à-dire l'égalité de forces avec l'attrait. *Ut in locum suum redeat, liberant.* Si cette doctrine est pélagienne, c'est saint Augustin et saint Thomas qui m'ont appris à être pélagien; je suis ravi de l'être avec eux. Je vois bien que comme vous donnez à la délectation nécessitante de Calvin le nom flatteur de grâce efficace de saint Augustin, vous donnez aussi au libre arbitre de saint Augustin le nom odieux de *l'équilibre de Pélage.*

Notre nécessité, disoit M. Fremont, ne blesse point le libre arbitre, car elle n'est que *relative* ou *conditionnelle* (1). C'est à quoi vous n'avez nul égard, et qui décide néanmoins de tout.

Quand un Calviniste, repris je, dit que la grâce et la concupiscence sont nécessitantes, il est clair comme le jour, qu'il ne peut parler que d'une nécessité purement *relative.* L'effet, qui est la nécessité, n'est-il pas visiblement relatif à sa cause, qui est l'attrait nécessitant? L'illumination de la terre est relative au soleil qui l'illumine par ses rayons. La chaleur d'un vase plein d'eau est relative au feu qui l'échauffe. C'est ainsi que tous les ennemis du libre arbitre ont toujours dit unanimement que la volonté, qui est *flexible* en soi, ou vers le bien ou vers le mal, se trouve relativement nécessitée à l'un ou à l'autre par un attrait plus fort qu'elle. Les Mani-

(1) P. Quesnel, *Trad. de l'Egl. romaine*, tom. III, part. 2, chap. IV, art. II.

chéens mettoient cet attrait nécessitant dans une nature mauvaise et plus puissante que la volonté de l'homme, laquelle *inspiroit* à cette volonté *le mauvais vouloir*, sans la contraindre. *Voluntatem malam ab ea inspirari natura quæ bonum velle non potest, certum est dicere Manichæum* (1). Ils disoient que *la nature du mal fait que la nature du bien veuille le mal* même. *Fieri per mali naturam, ut malum velit boni natura* (2). Les Protestans ont mis précisément comme vous cet attrait invincible. Ainsi les Protestans, et les Manichéens mêmes, n'ont soutenu qu'une nécessité relative à un attrait plus fort que la volonté, dans les deux plaisirs opposés de la vertu et du vice. Eh comment pourroit-on concevoir un plaisir nécessitant, pour la volonté, si ce n'est en supposant une volonté nécessitée relativement aux forces de ce plaisir, parce que les forces de ce plaisir sont supérieures à celles de cette volonté, et par conséquent invincibles à son égard?

Notre nécessité, disoit M. Fremont, n'est que *partielle*. Elle laisse à la volonté un certain pouvoir, que vous nommerez, si bon vous semble, prochain *au sens des Thomistes*.

Laissons aujourd'hui, repris-je, les Thomistes à part, pour ne prendre point le change. Un autre jour nous examinerons à fond leur doctrine, et j'ose répondre par avance que vous y trouverez d'étranges mécomptes. Votre nécessité *partielle* ou votre *impuissance en partie* (3) ne peut laisser à la volonté qu'un pouvoir partiel, qu'un demi-pouvoir, qu'un

(1) *Op. imp. cont. Jul.* lib. 1, n. 97 : tom. x, pag. 930. — (2) Ibid. — (3) P. QUESNEL, ibid.

pouvoir estropié, qu'un pouvoir disproportionné et insuffisant, qui est une réelle impuissance. C'est ainsi qu'un nain a une partie des forces nécessaires pour vaincre un géant. C'est ainsi qu'un homme qui n'a que deux onces de pain a une partie des alimens nécessaires pour se nourrir. Avec ce pouvoir partiel, le nain seroit accablé, et l'homme réduit aux deux onces de pain mourroit de faim dans peu de jours. Votre nécessité *partielle* est une nécessité *totale* en un certain sens, pour anéantir la liberté. Elle laisse des forces disproportionnées avec lesquelles seules on ne peut rien. Elle ne laisse point la proportion ou égalité de forces, sans laquelle la volonté foible ne peut refuser son consentement à un attrait supérieur en forces. *Non posse dissentire.*

Il reste toujours à la volonté, disoit M. Fremont, sa faculté naturelle et active de vouloir autrement. Il lui reste la flexibilité par rapport aux divers objets, et sa capacité de recevoir les différentes impressions des deux plaisirs opposés.

La faculté naturelle et active de vouloir diversement suivant les divers attraits, repris-je, est le fond et la nature de la volonté même. Calvin, loin de nier ce fond de la volonté *flexible* vers tous les objets qui ont quelque bonté, l'enseigne avec évidence : vous l'avez vu. Luther même reconnoît cette *flexibilité* naturelle de notre vouloir, sous le nom équivalent de *vertibilité* (1). Pour la capacité de recevoir les forces qu'on n'a point actuellement, elle est bien différente de la possession actuelle de ces forces. Diriez-vous sérieusement qu'un homme mérite d'être

(1) LUTHER. *de servo Arbit.* p. 442.

puni pour n'avoir pas lu dans un cachot très-obscur, parce qu'il a de bons yeux, et par conséquent la capacité naturelle d'être éclairé par la lumière qu'on lui refuse? Diriez-vous qu'un homme est inexcusable, s'il ne mange point, quoiqu'il soit sans alimens, parce qu'il a la capacité naturelle de manger, si on lui donnoit les alimens qui lui manquent, et faute desquels il meurt de faim? Si la capacité d'avoir tenoit lieu de tout ce qu'on n'a pas, le genre humain auroit tout sans rien avoir. Par cet expédient vous mettriez sans frais tout le monde au large. Chacun pourroit manger sans pain, voir sans lumière, se chauffer sans feu, se vêtir sans habits, payer ses dettes sans argent. La capacité d'avoir tout ce qu'on n'a point, deviendroit la corne d'abondance ou la pierre philosophale. Quoi, Messieurs, est-ce donc par ces chimères, semblables à des contes de fées, que votre parti s'imagine imposer au monde, en faisant semblant de sauver la foi et les mœurs par la conservation du libre arbitre?

Vous ne dites pas tout, me répondit M. Fremont. Chaque homme a, outre la vertu active de vouloir, qui est en soi *flexible* pour vouloir le bien ou le mal, les deux délectations, dont l'une fait toujours le contre-poids de l'autre.

Il est vrai, repris-je, que Jansénius dit que l'homme a sous la plus forte grâce *un poids* de concupiscence, qui fait le *plus parfait pouvoir* de résister à cette grâce et *de pécher; quod est peccandi potestas perfectissima* (1). Mais j'ai deux objections décisives à vous faire là-dessus.

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XX.

1° Vous dites, je l'avoue, que la plus forte grâce n'est jamais sans un contre-poids de concupiscence. Mais oseriez-vous dire de même que la plus forte concupiscence n'est jamais sans un contre-poids de grâce intérieure? Jansénius a voulu nous donner le change de côté-là, en nous vantant le pouvoir de l'homme pour résister à la grâce, par la concupiscence qui est sans cesse en lui. Mais il se garde bien de nous dire de même que l'homme a toujours le pouvoir de résister à la concupiscence par la grâce, qui en fait le contre-poids, et qui ne lui manque jamais. N'est-il pas vrai que, suivant votre système, presque tout le genre humain vit et meurt, sans avoir jamais senti le plaisir céleste? Ainsi, selon vous, le plaisir corrompu de la terre se trouve toujours seul et sans aucun contre-poids du plaisir céleste, dans presque tout le genre humain, pour pouvoir s'abstenir du péché, et pour éviter son éternelle damnation. Ainsi presque tout le genre humain n'a, selon vous, pour s'abstenir du péché, que *la seule faculté flexible du libre arbitre*, que la *nature nue*, que la *capacité flexible au bien ou au mal*, comme parle Jansénius, laquelle suivant cet auteur n'est qu'un *pouvoir très-éloigné* (1). En vérité, est-ce là un pouvoir d'usage pour l'exercice du libre arbitre?

2° Le contre-poids est disproportionné et insuffisant, toutes les fois que le mauvais plaisir se trouve supérieur au bon. Voudriez-vous qu'un poids de cinquante livres fît le contre-poids de cent livres qu'on lui opposeroit?

(1) Lib. III, cap. XV.

Le moindre plaisir quoique inférieur, disoit M. Fremont, fait un contre-poids qui affoiblit un peu le poids opposé. Il opère un pouvoir qui n'est pas parfait et entier, mais qui est partiel, et qui suffit pour rendre la volonté inexcusable.

Ne croyez-vous pas, repris-je, comme Jansénius (1), que la délectation fait *le poids total qui tourne notre ame?* Ne soutenez-vous pas, avec vos amis les plus mitigés, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme?

Oui sans doute, me dit M. Fremont. C'est le point fondamental de notre système. *L'âme*, dit saint Augustin (2), *est portée par son amour comme par un poids, etc.* Et ailleurs (3): *Les corps tendent par leurs poids, comme les âmes par leurs amours*, tantôt d'un côté et tantôt d'un autre.

Ce principe étant posé pour vos deux délectations comme le fondement de tout, repris-je, la volonté de l'homme est comme une balance, et les deux plaisirs opposés sont comme les deux poids. Supposez dans le côté gauche d'une balance un poids de trois livres, et supposez un autre poids égal dans le côté droit, ces deux poids égaux se compensent l'un l'autre. Ils suspendent mutuellement toute leur force mouvante, et ils se rendent tous deux comme nuls, en sorte que la balance demeure alors immobile et suspendue, comme s'il n'y avoit aucun poids ni à droite ni à gauche. Mais si vous ajoutez au poids de trois livres qui est du côté droit, trois autres nou-

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. IX. — (2) *Ep. ad Hil.* CLVII, cap. II, n. 9 : tom. II, pag. 545. — (3) Lib. II ad *Jan.* Ep. LV, cap. X, n. 18 : pag. 134, 135.

velles livres, sans rien ajouter du côté gauche, alors les trois nouvelles livres du côté droit agissent seules en pleine liberté, avec toute leur force mouvante, et sans aucun contre-poids. Après la compensation faite entre les trois livres du côté gauche et les trois premières livres du côté droit, qui rendent ces deux poids opposés comme nuls de part et d'autre, il reste ces trois livres surajoutées au côté droit, qui ne trouvent aucun contre-poids. Alors elles sont réellement le seul poids, l'unique ressort, la seule force mouvante qui incline invinciblement la balance vers le côté droit. Il en est précisément de même de la volonté de l'homme, supposé que le plaisir fasse *le poids total qui tourne notre ame*; et soit *le seul ressort qui remue le cœur*. En ce cas, voici ce qu'il faut nécessairement conclure. Si les deux plaisirs sont égaux comme les deux poids, la volonté demeure en suspens comme la balance. Les deux plaisirs se compensent, suspendent mutuellement toute leur force mouvante, et se rendent comme nuls. La volonté demeure *hésitante*, dit Jansénius (1), *dans des désirs inefficaces*, et faute de poids ou ressort, elle ne penche d'aucun côté. Mais s'il survient du côté du mal trois nouveaux degrés de plaisir, alors ces trois nouveaux degrés du plaisir terrestre, qui arrivent après que la compensation a rendu comme nuls les trois premiers degrés des deux plaisirs opposés, agissent seuls en liberté dans toute leur force, et sans aucun contre-poids du plaisir contraire. Alors la volonté s'incline vers le mal, comme si les trois degrés des deux plaisirs opposés qui se compensent mutuel-

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. X; et lib. VIII, cap. II.

lement, étoient anéantis, et comme s'il y avoit seulement trois degrés de plaisir terrestre pour le vice, sans aucun contre-poids de plaisir céleste pour la vertu. Alors l'unique *poids* ou *ressort*, qui remue la volonté, est tout entier du côté du péché contre la loi de Dieu. Ainsi un demi-contre-poids est un poids entièrement nul dans la pratique. La volonté se trouve dans cette supposition aussi invinciblement nécessitée à vouloir le mal, que la balance à pencher vers le côté droit. C'est une espèce de mécanique, qui décide pour l'une comme pour l'autre.

Je vous laisse étaler toute votre comparaison, me dit M. Fremont; mais un seul mot va la renverser. La balance est purement passive, au lieu que la volonté est active. Elle veut ce qu'elle veut; elle veut le vouloir. C'est elle seule qui le choisit, et non pas une autre volonté. C'est à elle seule qu'on peut reprocher le mauvais vouloir qu'elle produit; c'est elle seule qui est coupable.

A quoi sert, repris-je, ce jeu de paroles, et cette vaine subtilité de sophiste? Tous ceux qui comme Calvin et Luther ont été les ennemis les plus outrés du libre arbitre, n'ont pas moins cru que votre parti, que la volonté veut en voulant, et ne veut rien sans vouloir; que son vouloir est une vraie action, ou tendance active vers quelque objet. Mais ils ont cru, comme votre parti, que ce mouvement, qui est très-actif en soi, est invinciblement imprimé à la volonté par l'attrait du plaisir, qui fait son unique *poids* ou *ressort*. Eh qu'importe que la volonté agisse et soit active, pendant que la balance est purement passive, si la volonté est aussi invinci-

blement nécessitée à *agir*, que la balance est invinciblement nécessitée à ce que l'École appelle *pâtir?* Il ne suffit pas, pour le libre arbitre, qu'une volonté veuille et agisse. Il faut de plus qu'elle ne soit pas nécessitée à agir ou vouloir. Pourquoi notre volonté n'est-elle pas libre à l'égard du bien pris en général? Est-ce qu'elle ne veut et n'agit point par rapport à cet objet? Au contraire, c'est cet objet même qu'elle veut sans relâche de toutes ses forces, et d'une pleine activité. D'où vient donc qu'elle n'est pas libre dans un vouloir si actif? C'est qu'elle y est invinciblement déterminée par l'attrait de ce bien. Tout de même, si notre volonté est invinciblement déterminée à vouloir le mal, quand le mauvais plaisir prévaut sur le bon, la volonté, quoique très-active à vouloir le mal, n'est pas libre en le voulant. Il est vrai que c'est la volonté d'un tel, et non celle d'un autre homme qui veut ce mal. Il est vrai qu'elle veut vouloir ce mal, car elle n'est pas contrainte en le voulant; mais elle y est nécessitée. Elle n'a aucun choix sérieux, et sa delibération seroit extravagante, puisqu'on ne peut ni délibérer sérieusement ni choisir entre deux partis, quand on se trouve invinciblement déterminé à vouloir l'un, et invinciblement exclu de vouloir l'autre. Ce n'est point à cette volonté nécessitée de faire le mal, et impuissante de faire le bien, qu'il faut s'en prendre du mal qu'elle veut, et du bien qu'elle ne veut pas. Il faut remonter plus haut: il faut en accuser le seul *poids* ou *ressort*, qui la remue invinciblement; il faut en accuser la puissance supérieure qui lui donne le mauvais plaisir en la place du

bon. A quel propos voudroit-on vous punir du coup mortel que vous me donneriez, si un ressort plus puissant que vous, vous *mettoit invinciblement en acte* pour me tuer? C'est ce ressort, et non votre main, qui seroit la vraie cause de ma mort. Encore une fois, tous les ennemis du libre arbitre croient, autant que vous, que notre volonté veut, et qu'elle est active en voulant. Ainsi vous ne sauvez pas plus qu'eux le libre arbitre par cet aveu, qui vous est commun avec toutes ces sectes odieuses. D'ailleurs vous soutenez autant qu'eux que notre volonté est invinciblement nécessitée à produire ce vouloir très-actif, parce que l'attrait du plaisir qui l'y détermine, fait *le seul poids* ou *ressort qui remue le cœur*. Ainsi la volonté est aussi nécessitée par le plaisir à vouloir ou agir, qu'une balance à pâtir ou être mue. Les deux opérations sont très-diverses; mais la nécessité invincible de ces deux diverses opérations est entièrement la même.

Notre nécessité, disoit M. Fremont, n'est point physique. Elle n'est que simple, volontaire, morale.

Qu'appelez-vous physique, repris-je, sinon conforme à une loi naturelle et inviolable? Or il est, selon vous, depuis le péché, aussi naturel aux volontés de vouloir suivant leur plus grand plaisir, qu'aux corps de se mouvoir suivant la plus grande force mouvante qui les pousse? Qu'y a-t-il de plus naturel et de plus physique pour une volonté, que de vouloir suivant l'unique *poids* ou *ressort* qui la remue? Qu'y a-t-il de plus mécanique, que l'invincible nécessité qui fait qu'une volonté ne peut pas vaincre, par le refus de son consentement, un attrait

plus fort pour la faire vouloir, qu'elle n'est forte pour ne vouloir pas? N'est-ce pas la loi naturelle pour les esprits comme pour les corps, que le plus foible agent ne puisse vaincre le plus fort?

La nécessité que nous soutenons, disoit M. Fremont, n'est que volontaire. Elle n'*opère et* ne *détermine* qu'*en délectant;* elle ne *regarde* que *les mœurs.*

Je n'ai, repris je, pour détruire cette vaine réponse, qu'à la répéter mot pour mot au nom de Calvin. Cet hérésiarque ne croyoit-il pas, comme vous, que la nécessité qui nécessite nos volontés est *volontaire?* Nous avons vu qu'il la nomme ainsi. Ne disoit-il pas, comme nous l'avons vu, qu'elle *opère en délectant? Impresso delectationis affectu.* Enfin ne soutenoit-il pas que cette nécessité *regarde les mœurs* pour le vice ou pour la vertu?

Cette nécessité, qui vous alarme mal à propos, me dit M. Fremont, est purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*, comme parlent toutes les écoles. C'est ce que nous avons souvent déclaré dans nos écrits (1).

Si elle est purement *conséquente*, lui répliquai-je, vous ne dites que ce qui est dit tous les jours par tous ceux que vous nommez Molinistes. Aucun d'eux ne mit jamais en doute cette nécessité, qui se réduit à dire qu'une chose existe nécessairement au moment précis où elle existe, parce qu'elle ne peut pas exister et n'exister pas tout ensemble. S'il étoit vrai que vous bornassiez de bonne foi vos préten-

(1) P. QUESNEL, *IVe Mémoire pour servir à l'exam. de la Const.* pag. 31.

tions à cette nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*, vous seriez d'accord avec Molina même, et vous n'auriez plus aucun prétexte de dispute. La grâce même d'Adam au Paradis terrestre pendant tout le temps où il persévéra, opéroit cette nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*. Car il étoit nécessaire qu'Adam ne cessât point de persévérer, supposé qu'il persévérât. Il ne pouvoit point mettre ensemble au même moment sa chute avec son actuelle persévérance. Parlez de bonne foi. Ne demandez-vous que cette espèce de nécessité? Le monde entier vous l'accorde. Les Pélagiens mêmes n'auroient osé vous la refuser. Ils n'avoient garde de désavouer qu'il est nécessaire que la plus libre volonté ne refuse point de vouloir, supposé qu'elle veuille actuellement. Déclarez-vous donc avec franchise.

Nous ne voulons point, me dit M. Fremont, une nécessité *totale et absolue*. En voilà assez pour sauver le libre arbitre. La nécessité partielle et relative, qui nous suffit, est *conséquente et d'infaillibilité*.

Si vous voulez de bonne foi, repris-je, que votre nécessité ne soit que *conséquente* et de simple *infaillibilité*, comme votre parti l'a dit tant de fois et si hautement, je consens que cette nécessité soit *totale et absolue*. En effet, il est totalement et absolument nécessaire que le oui exclue le non, qu'une chose existe supposé qu'elle existe actuellement, et qu'elle ne soit point tout ensemble fausse et véritable. Il n'y a point de nécessité plus *absolue* et plus *totale* que celle qui consiste dans l'incompatibilité des

deux propositions contradictoires. Ainsi, supposé que vous ne vouliez qu'une nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*, vous demandez visiblement trop peu, en ne la demandant que *partielle et relative*. En ce cas, vous devez la demander *totale et absolue*. Vous avez tort de ne la vouloir que *partielle et relative*. Le monde entier ira plus loin que vous ne voulez en votre faveur. Mais si au contraire votre nécessité est *antécédente*, comme parle l'Ecole, c'est-à-dire si elle provient d'une délectation indélibérée, qui soit plus forte que la volonté, en ce cas vous demandez trop. Vous demandez autant que Luther et Calvin. Ils n'ont jamais demandé que la nécessité que vous nommez *partielle et relative*, qui résulte des deux attraits de plaisir tour à tour supérieurs l'un à l'autre, et dont celui qui se trouve actuellement supérieur, est alors plus fort que la volonté. La nécessité qui résulte d'une délectation indélibérée est sans doute *antécédente* à l'acte délibéré qu'elle attire après elle. Cet attrait étant, selon vous, la grâce médicinale et libératrice, il est évident que la volonté sans cet attrait n'est ni guérie ni délivrée, et qu'elle n'a aucun vrai pouvoir de vouloir le bien. Ainsi cet attrait est nécessaire pour le vrai pouvoir. Dès qu'il tombe sur le pouvoir, il est antécédent, et dès qu'il est antécédent, la nécessité qui en résulte est *antécédente*, selon la notion de toutes les écoles. En quelle conscience et de quel front votre parti a-t-il osé dire tant de fois qu'il ne vouloit qu'une nécessité *conséquente et d'infaillibilité*, pendant qu'il fait tous ses efforts pour soutenir, sous les noms radoucis de *relative*

et de *partielle*, la nécessité *antécédente* des Protestans?

La nécessité que nous soutenons, disoit M. Fremont, n'est qu'accidentelle. Elle ne vient point de la nature de la volonté. Elle résulte accidentellement de la supériorité passagère de l'une des deux délectations sur l'autre.

Calvin, lui répliquai-je, croyoit précisément comme vous, que sa nécessité ne vient point du fond de la nature de la volonté, puisqu'il disoit qu'elle est causée ou par une grâce, ou par une concupiscence nécessitante. Il croyoit précisément comme vous que la volonté de l'homme sain avant sa chute, étoit parfaitement libre, et exempte de toute nécessité. Il disoit seulement, comme vous, que cette volonté est malade, affoiblie, et nécessitée par le ressort du plaisir, depuis l'accident funeste du péché originel (1). Ainsi la nécessité de Calvin n'est pas moins accidentelle que la vôtre. Espérez-vous de vous distinguer de cet hérésiarque, en pensant comme lui? Ne voulez-vous point être plus catholique cet ennemi du libre arbitre?

Notre nécessité, dit M. Fremont, varie comme les deux délectations qui la causent. Ainsi ce n'est point une nécessité naturelle, fixe et immuable.

Autre évasion, repris-je, qui démontre votre parfaite ressemblannce avec Calvin, et vos détours pour éluder les anathêmes de l'Eglise. Laissez-moi faire, s'il vous plaît, une espèce de parabole. Je suppose qu'un esclave appartient tour à tour à deux maîtres. Il est six mois de l'année à l'un et six mois

(1) Lib II *contra Pighium*, paulò post init.

à l'autre. Puis il recommence à servir le premier et revient ensuite dans les mains du second. N'est-il pas vrai qu'il change de maîtres, sans changer jamais de condition? Sa servitude est fixe, uniforme et invariable, quoique ses deux maîtres varient. En vérité, oseriez-vous dire que cet homme est moins esclave, parce que ses deux maîtres le tiennent tour à tour dans les fers, que si un seul maître l'y tenoit pendant toute l'année? Tout de même une volonté en est-elle moins nécessitée en changeant de causes nécessitantes, que si une seule cause la nécessitoit invariablement? Est-elle libre parce qu'il y a deux causes, au lieu d'une seule, qui lui ôtent sans cesse tour à tour toute liberté?

Une nécessité qui varie, disoit M. Fremont, est moins une nécessité que celle qui est fixe, uniforme et invariable.

La nécessité que vous soutenez, lui dis-je, est fixe, uniforme et invariable, quoique les deux plaisirs qui la causent, varient souvent. L'esclave dont je viens de proposer l'exemple, est dans une servitude fixe, uniforme et invariable, quoique les deux maîtres qu'il sert tour à tour, varient entre eux. Quoi qu'il en soit, Calvin, comme je l'ai déjà démontré, ne soutient pas moins que vous que les deux causes nécessitantes varient, et vous ne soutenez pas moins que lui, que chacune d'elle est invincible à la volonté, pendant qu'elle se trouve actuellement supérieure. Ce qui est clair comme le jour, est que, selon vous, comme selon Calvin, le plaisir fait le seul *poids* ou *ressort qui remue le cœur*. Les objets du plaisirs varient au dehors. Tantôt c'est le bien éternel, tantôt

c'est le bien périssable vers lequel il nous tourne; mais *le ressort* intérieur ne varie jamais. C'est uniquement le plus grand plaisir, qui *met invinciblement la volonté en acte*. C'est lui qui *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté.*

Il est clair comme le jour, disoit M. Fremont, que la volonté qui veut actuellement le bien par l'attrait du plaisir céleste, conserve sous cet attrait un vrai pouvoir de vouloir le mal. La preuve en est facile, et la voici: Cette même volonté qui veut le bien, au moment précis où je vous parle, voudra peut-être le mal dans un quart d'heure. Or elle ne pourra le vouloir alors qu'en vertu du pouvoir qu'elle en a conservé. C'est un pouvoir qui est comme suspendu, et qui dort, pour ainsi dire, pendant que la délectation supérieure tourne la volonté du côté du bien. Ce pouvoir de vouloir le mal, demeure comme arrêté, et sans action libre, pendant que la bonne délectation le retient, comme on arrête la sonnerie d'un pendule sans la détruire, quand on ne veut pas qu'elle sonne. Mais enfin ce pouvoir n'est point anéanti. Il se trouvera tout entier, dès que la bonne délectation, qui en suspend l'action, le laissera en liberté. C'est ce que les Thomistes appellent *simultas potentiæ*. Nous parlons comme eux, et c'est ce qui nous met à l'abri de votre critique.

Laissons pour aujourd'hui, repris-je, les Thomistes à part. Nous verrons bientôt, si vous le voulez, combien ils vous sont contraires. En attendant, venons droit à Calvin. Il n'a pas moins cru que vous, que la volonté conserve sous l'un des deux plaisirs la *faculté flexible du libre arbitre, la nature nue, la capacité*

pacité flexible vers l'autre parti. La preuve n'en est pas moins facile pour Calvin que pour vous; car nous avons vu que, selon Calvin, la même volonté qui vouloit, il y a un quart d'heure, le bien sous la bonne délectation, veut ensuite le mal sous la mauvaise. C'est ainsi que David, après avoir voulu l'exécution de la loi de Dieu, voulut tout-à-coup un meurtre et un adultère. C'est ainsi que ce roi, après avoir voulu ces deux crimes, voulut toutes les œuvres de la pénitence. Calvin, qui n'a pas pu douter de ces faits, a donc reconnu comme vous votre pouvoir suspendu, lié, retenu, et pour ainsi dire endormi, qui subsiste pour le mal sous la bonne délectation, et pour le bien sous la mauvaise. La mauvaise, qui revient après la bonne, dégage, délie ce pouvoir, le met en liberté, et le réveille pour ainsi dire de son profond sommeil. Mais enfin il subsiste sans cesse dans la volonté, car il n'est que le fond de la volonté même. Jusque là rien ne peut vous distinguer de Calvin, ni vous sauver des anathêmes dont il est accablé. A proprement parler, ce n'est pas un pouvoir présent et actuel, un pouvoir tout prêt, délié et dégagé, comme les Thomistes le veulent. Ce n'est qu'un pouvoir lié, engagé, captif, endormi par un lien ou attrait invincible. C'est un pouvoir qu'on n'a pas actuellement, mais qu'on auroit, si le plaisir venoit à changer d'objet. C'est ainsi qu'une girouette tournée du côté du nord par un vent, conserve le pouvoir d'être tournée dans la suite vers le midi, si un autre vent l'y nécessite à son tour. C'est ainsi que l'esclave dont j'ai parlé, a le pouvoir de ne suivre point les ordres du maître qu'il sert actuellement

Encore une fois, disoit M. Fremont, on peut le matin d'un certain pouvoir suspendu, ce qu'on fera le soir.

C'est un pouvoir actuel, repris-je, qui fait la liberté, et la liberté ne peut se trouver réelle, que dans un pouvoir tout prêt, c'est-à-dire actuellement délié et dégagé. Or le pouvoir délié et dégagé a besoin d'être présent comme sous la main, pour le moment précis où l'on a besoin de s'en servir. Ni la liberté passée ni la liberté future ne sont d'aucun usage pour le moment présent, dans lequel il faut décider entre le bien et le mal. A quoi vous sert la liberté de ce matin, pour ce soir où vous ne l'avez plus? A quoi vous sert dans ce moment la liberté qui vous reviendra tantôt ou demain, si vous ne l'avez pas dans le pressant besoin de l'heure présente? Que ferez-vous d'une liberté qui vous vient à contre-temps, quand il n'y a plus aucune grande tentation à vaincre? Que ferez-vous de la liberté d'hier, et de celle de demain, si celle d'aujourd'hui vous manque? Quelle ressource vous reste-t-il, si vous cessez tout-à-coup d'être libre, et si vous vous trouvez tout-à-coup nécessité par un plaisir invincible à pécher, à devenir ennemi de Dieu, et à vous damner éternellement? Il faut un pouvoir prochain, délié, dégagé, immédiat, et une liberté que nul attrait invincible ne lie et n'engage, pour chaque moment où l'on a besoin de l'exercer. Tout le reste n'est qu'un jeu de sophiste, pour renverser la foi en faisant semblant de la mettre en pleine sûreté.

A toute extrémité, disoit M. Fremont, vous trouverez certains disciples mitigés de saint Augustin qui

se relâcheront jusqu'à vous dire qu'il y a un certain milieu entre le vice et la vertu, entre la bonne et la mauvaise délectation.

Ils doivent déclarer, lui répliquai-je, si ce milieu consiste selon eux dans une troisième délectation, qui soit invincible comme les deux premières. Si c'est une troisième délectation, qui soit invincible comme les deux autres, voilà trois causes nécessitantes au lieu de deux. Espérez-vous de diminuer la nécessité, à force de multiplier les causes nécessitantes? ne voyez-vous pas qu'en ce cas, il y aura entre les deux délactations, qui nécessitent l'homme tour à tour au vice et à la vertu, certains intervalles, où une troisième délectation nécessitera l'homme à des actions indifférentes entre la vertu et le vice, lesquelles ne sont d'aucune importance pour le salut et pour la règle des mœurs. En ce cas vous multiplierez à pure perte les causes qui détruisent la liberté; de plus vous ne laisserez aucun moment à l'homme pour être réellement libre, puisqu'il ne sera pas moins nécessité dans ces intervalles par la troisième délectation pour des actes indifférens, que par les deux autres délectations du bien et du mal dans tout le reste du cours de la vie. Enfin cette troisième délectation nécessitant l'homme à des actes qui ne sont ni bons ni mauvais, ni méritoires, ni déméritoires, elle n'opère rien qui tire à conséquence pour les vertus et pour les vices; il n'y a donc qu'à la laisser à part dans notre controverse. Bornons-nous, en ce cas, à parler des deux autres, qui décident seules de tout pour le salut ou pour la damnation, pour la vertu ou pour le vice. Si au con-

traire ce milieu consiste dans des intervalles où la volonté peut se remuer elle-même, sans l'attrait ou ressort d'aucune des deux délectations, pour mériter ou pour démériter, voilà un état de l'homme où la volonté est maîtresse d'elle-même pour mériter par ses seules forces naturelles sans la délectation céleste, qui est néanmoins, selon vous, la grâce médicinale. Voilà l'hérésie pélagienne. Encore même alors ne gagneriez-vous rien pour accorder la liberté avec vos délectations. Dans cette supposition pélagienne, on ne manqueroit pas de vous dire, que l'homme est libre à la vérité dans les intervalles où sa volonté se détermine elle-même sans délectation, mais qu'elle cesse d'être libre, dès que l'une des deux délectations invincibles revient la déterminer.

J'aperçois en vous, me dit alors M. Fremont, « une affectation de vous servir du terme de pouvoir » relatif qui est inconnu jusques à présent à tous les » théologiens. » Vous employez ce mot « pour établir le dogme de la grâce suffisante de Molina » comme un point de foi (1). »

Je vois, repris-je, que vous donnez le nom de Molinisme à tout ce qui sauve la vraie liberté. Consultez les vrais Thomistes. Ils vous diront que la grâce suffisante, sans attendre leur prémotion, donne un pouvoir dégagé et délié de tout empêchement invincible; *potentia expedita, soluta, etc.* (2). Ils vous soutiendront que ce pouvoir est proportionné à la difficulté présente de l'acte. Voilà sans doute *un pouvoir relatif* à la concupiscence présente. Appe-

(1) *Observations sur le livre intitulé Eclairc.* p. 36. — (2) GONZALEZ, *in I part.* quæst. XXIII, art. VIII, disp. LVII, sect. III.

lez-le proportionné ou relatif, qu'importe? pourvu que vous l'admettiez de bonne foi avec les Thomistes. Reconnoissez combien vous vous êtes éloigné de toutes les écoles catholiques, en disant que ce *pouvoir relatif a été inconnu jusqu'à présent à tous les théologiens*. Il est connu et établi par tous les théologiens, même thomistes, qui rejettent sincèrement le jansénisme. Au reste, ce n'est pas de nous que vient ce terme qui vous déplaît tant. C'est votre parti qui a inventé la distinction du *pouvoir absolu* d'avec le *pouvoir relatif*. Il a voulu donner le change à l'Eglise, et réduire la liberté à un pouvoir absolu, qui est une impuissance réelle. C'est ainsi qu'un malade a le pouvoir absolu et radical de marcher malgré sa foiblesse, parce qu'il pourroit recevoir les forces qu'il n'a pas. C'est ainsi que vous pouvez d'un pouvoir absolu vous nourrir sans alimens, parce que vous pourriez recevoir le pain et la viande qu'on vous refuse. Avec un pouvoir si chimérique et si ridicule, on manque de tout, et on ne peut rien. Voilà le pouvoir que vous laissez à presque tout le genre humain, pour éviter le vice, pour pratiquer la vertu, et pour se garantir de l'éternelle damnation. Si l'on demande *un pouvoir relatif*, c'est-à-dire proportionné au besoin présent, lequel est le seul digne d'être proposé sérieusement, vous criez qu'on *l'affecte pour établir le dogme de la grâce suffisante de Molina comme un point de foi*. Quoi donc, prétendez-vous qu'on ne puisse point sauver une liberté réelle pour éviter le crime et la damnation, sans être moliniste? Les Thomistes vous contrediront avec indignation là-dessus.

Une affaire me presse de vous quitter, me répondit M. Fremont. Mais je reviendrai ici mercredi, et j'espère que vous verrez ce jour-là combien notre cause est inséparable de celle des Thomistes. Aussitôt il sortit.

Je suis, etc.

QUATRIÈME LETTRE.

Sur le pouvoir séparé de l'acte.

J'EUS hier, Monsieur, une nouvelle conversation avec M. Fremont. Elle ne mérite pas moins votre curiosité que les autres. N'est-il pas vrai, me dit-il en arrivant, que les Thomistes soutiennent un vrai pouvoir que les hommes ont à toute heure de faire ce qu'ils ne font néanmoins jamais ? Ce pouvoir n'est-il pas celui qu'ils nomment *prochain*, quoiqu'il ne se trouve pas joint à la prémotion ? Pourquoi nous faire un crime sur ce pouvoir par rapport à notre délectation, puisqu'il est autorisé par rapport à la prémotion des Thomistes ? De quel droit nous empêchera-t-on de dire comme eux : *Quoique nous puissions vaincre* cet attrait, *nous ne le vaincrons néanmoins jamais?* Cette victoire est au nombre *des choses moralement impossibles qui n'existent jamais*. Ce tempérament est heureux ; il sauve tout. Il établit la grâce efficace par elle-même, à laquelle nulle volonté ne refuse jamais son consentement ; et il conserve la liberté par ce vrai pouvoir qui n'est jamais réduit en acte. Faites consister tant qu'il vous plaira le jansénisme condamné, dans une nécessité

et dans une impuissance physique et absolue; nous vous laisserons attaquer ce vain fantôme, que vous ne pourrez jamais trouver ni dans Jansénius, ni dans aucun des disciples de saint Augustin, qu'il vous plaît de nommer Jansénistes. Nous nous contenterons de la nécessité morale ou d'infaillibilité, en reconnoissant un véritable pouvoir qui ne se réduit jamais en acte, pour ne consentir pas à la plus forte délectation.

Entendez-vous, lui dis-je, par votre nécessité *morale* ce que les écoles entendent communément par la leur?

Oui sans doute, reprit M. Fremont. C'est précisément la même; elle nous suffit. Ainsi nous avons les écoles pour nous.

Ecoutez, poursuivis-je, M. l'évêque de Meaux (*), qui explique cette *nécessité morale et improprement dite*. « Elle n'ôte pas, dit-il (1), le pouvoir parfait » et exempt de tout empêchement de ne pas agir. » Telle est par exemple la nécessité qui vient d'une » forte passion, DONT ON A COUTUME DE SUIVRE LES » MOUVEMENS, QUOIQU'ON NE LES SUIVE PAS TOUJOURS. »

Ce n'est pas là, me dit brusquement M. Fremont, notre nécessité *morale*. Il nous en faut une autre plus forte et plus sûre. Suivant cette notion très-fausse, il faudroit dire qu'*on a coutume de suivre les mouvemens* de la grâce efficace, *quoiqu'on ne les suive pas toujours*.

J'avoue, lui répliquai-je, que la necessité *morale*

(*) Henri de Thiard de Bissy.

(1) *Mandement qui condamne les* Instit. *du P. Juénin*; de l'an 1710, p. 27.

de l'Ecole ne suffit pas pour assurer toujours sans exception, comme il le faut, l'effet de la grâce efficace. Mais enfin vous voyez, par les paroles du docte prélat, qui a suivi la règle des écoles, combien vous vous en éloignez, lors même que vous vous vantez de les avoir pour vous. Vous ne sauriez jamais trouver votre compte de ce côté-là.

Voulez-vous bien, me dit M. Fremont, que je vous propose le raisonnement clair et décisif de M. Nicole pour notre nécessité morale, et pour notre pouvoir qui n'est jamais sans exception réduit à l'acte?

Volontiers, repris-je. Je le lirai attentivement avec vous.

Aussitôt il tira de sa poche le livre, où M. Nicole a pris le nom de Wendrock, et il parla ainsi en l'ouvrant : Voici l'objection que M. Nicole se fait faire par un homme qui dispute avec lui. « Je vous » demande, dit cet homme à M. Nicole (1), s'il y a » rien de plus ridicule que ce pouvoir de résister à la » grâce, qui demeure toujours inutile, et comme » endormi, qui n'a jamais produit et qui ne produira » jamais aucun acte. On peut, dites-vous, résister à » la grâce efficace. Cela est fort bien. Mais comment » pouvez-vous savoir qu'on peut y résister, puisque » jamais personne n'y résiste actuellement? S'il vous » en faut croire, on ne pourra jamais convaincre les » charlatans qu'ils mentent, quand ils disent que » leur remède spécifique a la vertu de guérir toutes » sortes de maladies; car si on leur dit qu'il n'en a » jamais guéri aucune, ils n'ont qu'à répondre comme

(1) *Dial. sur la* XVIIIe *Provinc.*

» les Thomistes, qu'il n'en a pas moins en soi le pou-
» voir de les guérir, mais un pouvoir qui n'est jamais
» réduit en acte. »

Voilà, repris-je, une objection très-bien proposée. Voyons la réponse de M. Nicole.

Au lieu de répondre, dit M. Fremont, M. Nicole fait une demande fort incivile à son adversaire. « Faites-moi, lui dit-il, le plaisir de vous jeter en » bas par cette fenêtre. »

Voilà une surprenante et bizarre prière, repris-je. Je parierois que cet homme s'excusera, et qu'il ne lui fera point ce plaisir.

Vous devinez fort bien, me dit M. Fremont; cet homme ne veut point se jeter par la fenêtre, et voici la suite de ce dialogue: « Mais n'obtiendrai-je pas au
» moins de vous, dit Wendrock, que vous vous cou-
» piez le nez, les mains, la langue, ou que vous
» vous arrachiez les yeux? car vous ne pouvez pas
» nier que vous ne puissiez faire tout cela. Je tombe
» d'accord, dit l'autre homme, que je le puis. Eh
» bien, ajoutai-je, si vous le pouvez, faites-le donc.
» Je le puis, repartit-il, mais je ne le veux pas.
» Accordez-moi donc, lui dis-je, de le vouloir. Je
» ne veux pas non plus le vouloir, répondit-il. Mais
» pourquoi, insistai-je, ne voulez-vous pas faire cette
» expérience de votre liberté? car vous aurez parfai-
» tement bien prouvé que vous le pouvez faire,
» quand vous l'aurez fait. Vous vous moquez de
» moi, répliqua-t-il, de me demander de telles ex-
» périences. Je ne veux pas qu'il m'en coûte tant,
» pour éprouver ma liberté. »

M. Fremont ne se lassoit point de lire. Ce dialogue

si naïf et si insinuant lui paroissoit décisif en faveur de son pouvoir qui n'est jamais réduit à l'acte. De mon côté, j'étois fort aise de voir l'objection mise dans tout son jour, et proposée dans toute sa force. Nous continuâmes donc ainsi notre lecture.

« Je vois bien, lui dis-je, que vous êtes obstiné à » conserver vos yeux. Mais croyez-vous que je puisse » trouver quelqu'un dans cette ville, qui veuille se » les arracher, pour me faire plaisir. Non certaine- » ment, me dit-il, vous n'en trouverez aucun. Pas » même dans toute l'Allemagne? ajoutai-je. Vous » n'en trouverez-pas un, me répondit-il. Eh bien! » n'en trouverai - je point dans tout le reste du » monde? Non, me dit-il, vous n'en trouverez point, » à moins que ce ne soit dans les lieux où L'ON REN- » FERME LES FOUS. A ce que je vois, lui dis-je, les » hommes de ce temps-ci sont bien peu obligeans, » et ils aiment bien passionnément leurs yeux. Mais » vous avez beaucoup étudié l'antiquité. Peut-être » me pourriez-vous citer plusieurs exemples d'une » telle complaisance? Il est vrai, me dit-il, qu'il y a » eu des gens qui se les sont arrachés par chagrin, » et PAR EMPORTEMENT, comme on le rapporte d'Œ- » dipe. D'autres l'ont fait pour s'appliquer davantage » à la philosophie, et c'est ce qu'on dit de Démocrite. » Mais je ne crois pas qu'il s'en soit jamais trouvé, » ni qu'il s'en trouve jamais qui le fasse PAR COM- » PLAISANCE, NI POUR DIVERTIR UN AMI. D'ailleurs il » n'y a jamais eu personne ASSEZ INSENSÉ, pour faire » une pareille demande, bien loin qu'il se soit jamais » trouvé un homme ASSEZ FOU pour l'accorder. Et » cependant, lui dis-je, il n'y a personne qui n'ait

» pu faire ce que personne n'a jamais fait et ne fera
» jamais.

» Eh bien, me répondit-il, que s'ensuit-il de là?
» Ce qui s'ensuit, lui dis-je, ne le voyez-vous pas?
» Vous m'avez acccordé en raillant, ce que vous ne
» m'auriez jamais accordé autrement, étant aussi
» prévenu que vous l'êtes. Que vous ai-je accordé,
» reprit-il? Un pouvoir, lui répondis-je, qui a tou-
» jours été, et qui sera jusqu'à la fin des siècles sans
» aucun effet. Car TOUT LE MONDE A LE POUVOIR DE
» S'ARRACHER LES YEUX, MÊME POUR SE DIVERTIR. Il
» n'y a personne qui ne reconnoisse qu'il le peut
» faire, et cependant il n'y a personne qui le veuille,
» ni qui l'ait voulu, et personne ne le voudra jamais.
» J'ai donc un pouvoir qui ne passe jamais à l'acte,
» et une volonté à laquelle je ne résiste jamais.....
» Nous sommes déterminés à presque toutes nos ac-
» tions par un penchant infaillible, et il y en a peu
» à l'égard desquelles on demeure dans cette indiffé-
» rence variable et inconstante, ou dans cet équi-
» libre que vous souhaitez... La coutume, la passion,
» la crainte de passer pour ridicule, introduisent et
» établissent une manière fixe et invariable de faire
» la plus grande partie des choses... Que fait la grâce
» efficace? Elle fait que Dieu devient aimable à
» l'homme... Après cela pourquoi vous étonnez-vous,
» de ce qu'un homme, qui est dans cette disposition,
» ne résiste point à la grâce, quoiqu'il sente en lui-
» même le pouvoir d'y résister? »

Après avoir lu ce long texte, M. Fremont s'arrêta pour me regarder, pour consulter mes yeux, et pour attendre ma réponse. Comme je ne disois rien, il me

Croyez-vous qu'une volonté puisse vouloir le mal pour le mal, et en tant que mal, sans aucune bonté ou convenance, qui excite cette volonté à le vouloir comme une espèce de bien?

Nullement, me répondit-il. Le mal en tant que mal n'est rien de réel. Or on ne peut point vouloir le pur néant, ou négation de tout bien. La volonté ne peut vouloir qu'un bien vrai ou faux. C'est le bien qu'elle croit voir dans l'objet, qui est toute sa raison de le vouloir, et son unique motif pour y tendre. Otez ce bien, qui est l'unique raison d'aimer, une volonté est autant dans l'impuissance de vouloir un objet, qu'il vous est impossible de voir ce qui n'a ni figure, ni couleur, ni lumière, et qui par conséquent est invisible, ou qu'il vous est impossible de croire ce qui n'a aucune apparence de vérité, comme ces extravagantes propositions : Le jour est la nuit. Un triangle est un cercle. Deux et deux font six. La partie est aussi grande que le tout.

Je suis charmé, repris-je, de vous entendre démêler avec tant de justesse cette vérité. Mais nous voilà déjà au bout de notre carrière. Vous m'accordez tout ce que je veux, pour réfuter M. Nicole.

Non, non, s'écria M. Fremont, je ne vous accorde rien contre lui.

Ne dit-il pas, repris-je, que *tout le monde a le pouvoir de s'arracher les yeux, même pour se divertir?* Où prend-il ce pouvoir imaginaire? Ne venez-vous pas d'établir qu'une volonté ne peut rien vouloir sans une raison d'un bien connu qui l'y détermine? Montrez-moi donc un bien vrai ou faux, qui soit une raison sérieuse, proportionnée, suffisante et

toute

toute prête, pour déterminer un homme sage et tranquille à *s'arracher les yeux*. Oseriez-vous soutenir que *la complaisance pour divertir un ami* qui vous en prie, ou le dessein *de vous divertir* vous-même, puisse être pour vous, dans le moment où nous parlons, une raison sérieuse, proportionnée et suffisante pour vous arracher les yeux, ou pour vous jeter par la fenêtre?

Un homme, disoit M. Fremont, peut le vouloir, comme vous venez de l'entendre, pour *faire une expérience de sa liberté*.

Nullement, repris-je. M. Nicole réfute parfaitement lui-même cette frivole objection par ces paroles décisives: « Vous vous moquez de moi de me de» mander de telles expériences. Je ne veux pas qu'il » m'en coûte tant pour éprouver ma liberté. » Nul homme tranquille et sensé ne regardera jamais l'expérience de sa liberté, comme une raison sérieuse et proportionnée pour vouloir faire des actions si folles et si cruelles contre lui-même. Aussi voyez-vous que M. Nicole fait dire à l'un de ces deux hommes qui parlent ensemble : « Vous vous moquez de moi de » me demander de telles expériences. » En effet, ce n'est pas proposer une action fondée sur quelque raison apparente de la vouloir. C'est seulement *se moquer* d'un homme, et ne lui dire rien de sérieux.

Il est pourtant très-certain, disoit M. Fremont, qu'il ne tient qu'à moi de m'arracher les yeux, ou de me jeter par la fenêtre.

Vous en avez, repris-je, le pouvoir machinal, c'est-à-dire que vos forces corporelles sont suffisantes pour cette action de votre corps. Vos mains sont

assez fortes pour arracher vos yeux. Vos jambes, vos bras et vos reins vous mettent en état de sauter par la fenêtre. Mais il est visiblement faux que votre volonté puisse actuellement le vouloir, par un vouloir délibéré, et le commander aux membres de votre corps.

Ne suis-je pas le maître de ma volonté comme de mon corps? disoit M. Fremont.

Non, lui répliquai-je, vous n'êtes point le maître de faire vouloir votre volonté, sans une sérieuse raison qui l'y détermine. C'est vous-même qui venez de le décider; je ne fais que répéter mot pour mot votre décision. Il est impossible à votre volonté de vouloir, sans une raison sérieuse et proportionnée, que vos mains arrachent vos yeux, ou que vous vous jetiez par la fenêtre; comme il est impossible à des yeux de voir un objet qui n'auroit ni figure, ni couleur, ni lumière, ou comme il est impossible à un homme sensé de croire que le jour est la nuit, et qu'un triangle est un cercle. Encore une fois, les forces corporelles sont en vous toutes prêtes et proportionnées pour ces deux actions horribles et extravagantes. Mais la raison de les vouloir, loin d'être prête pour déterminer votre volonté, lui manque absolument, et faute d'une raison toute prête pour les vouloir, vous êtes dans l'impuissance de les faire vouloir à votre volonté, comme vous êtes dans l'impuissance de voir sans lumière, et de vous nourrir sans alimens.

On a vu néanmoins, disoit M. Fremont, un grand nombre d'hommes de l'antiquité, qui ont fait ce que vous dites qu'on ne peut faire. Œdipe ne s'arracha-t-il pas les yeux, comme M. Nicole le remarque?

Il le fit, repris-je, non par une volonté délibérée pour se divertir, ou par complaisance pour un ami, mais *par emportement*, comme M. Nicole l'avoue lui-même, c'est-à-dire par un transport de fureur et de désespoir. Donnez-moi un homme en délire, ou dans une mélancolie farouche, qui lui trouble l'esprit, et qui le jette dans le désespoir comme OEdipe; il fera, j'en conviens, *par emportement* sans raison tout ce qu'on peut imaginer de plus cruel contre lui-même. Mais n'espérez pas de persuader au monde qu'un homme sage, vertueux, tranquille et content de sa condition, puisse choisir par raison, ce qu'un autre homme n'exécuteroit que dans une fièvre chaude, ou dans le trouble d'un désespoir.

L'histoire, disoit M. Frémont, est néanmoins pleine des exemples d'hommes qui se sont dévoués à une mort certaine et cruelle. Avez-vous oublié Alceste qui voulut mourir pour conserver la vie de son époux Admète? Codrus ne prit-il pas le parti de mourir, pour assurer la victoire aux Athéniens? Les deux frères Philènes n'aimèrent-ils pas mieux mourir, que de n'augmenter pas la domination de Carthage leur patrie? Vous connoissez les Décius. Souvenez-vous de Curtius, d'Atilius Régulus, et d'un grand nombre d'autres hommes célèbres dans l'histoire. N'ont-ils pas choisi avec pleine délibération une mort affreuse pour la gloire de leur patrie, ou pour leur propre honneur?

Oui sans doute, repris-je. Mais voudriez-vous comparer sérieusement la gloire de la vertu, et le salut de la patrie, qui ont excité ces personnes à sacrifier leur vie, avec le motif extravagant et ridicule de s'ar-

racher les yeux pour se divertir, ou de se précipiter par la fenêtre par complaisance pour un ami?

Il y a eu, disoit M. Fremont, des hommes qui ont voulu mourir par une espèce de honte. C'est ainsi que Caton aima mieux se tuer, que de voir César victorieux. C'est ainsi que Othon, quoique très-mou et très-vicieux, ne put souffrir la vie, après avoir perdu la bataille de Bébriac contre Vitellius.

La crainte de l'infamie ou une haine furieuse, repris-je, n'ont pas eu moins de force sur certains hommes que l'amour de la gloire ou du salut de la patrie. Le préjugé du temps décidoit alors. Il y avoit une gloire immortelle à ne vouloir pas survivre à la liberté, et il y avoit une infamie sans ressource à ne mourir pas dans ces occasions. Voilà les plus puissans motifs qui puissent déterminer la volonté des hommes. Ramenez ce préjugé si puissant, vous verrez encore des hommes courageux, qui se tueront pour la gloire de mépriser la vie, et pour la crainte de paroître lâches en ne mourant point. C'est le christianisme qui a déraciné ce faux préjugé du cœur de nos nations.

Les femmes les plus foibles, et les moins vertueuses, dit M. Fremont, sont accoutumées en Asie à se jeter dans les flammes du bûcher où l'on brûle le corps de leurs maris.

Il est vrai, repris-je. C'est la crainte du déshonneur qui les contraint de montrer cette espèce de douleur inconsolable. Mais laissons tous ces exemples, et coupons court. Puisque tous ces exemples prouvent un pouvoir qui est réduit à l'acte en certaines occasions, vous voyez bien qu'ils ne sont nul-

lement propres à établir votre pouvoir qui ne passe jamais à l'acte. Quant au pouvoir de *s'arracher les yeux pour se divertir*, ou *de se jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami*, voulez-vous en laisser juger M. Nicole lui-même?

Oui sans doute, me dit M. Fremont. C'est lui qui le démontre.

Écoutez-le, repris-je. Il parle de ceux qui font de telles actions. « Vous n'en trouverez point, dit- » il, à moins que ce ne soit dans les lieux où L'ON » RENFERME LES FOUS. » Vous le voyez. Selon M. Nicole même, toute volonté d'homme sage manque de raison sérieuse ou motif proportionné et suffisant pour choisir un parti si insensé et si furieux. Il n'y a que *les fous* qu'*on renferme*, qui puissent exécuter cette folie monstrueuse. Ce n'est pas tout. Écoutez encore M. Nicole: « Il n'y a jamais eu, dit-il, per- » sonne ASSEZ INSENSÉ pour faire une pareille de- » mande, bien loin qu'il se soit jamais trouvé un » homme ASSEZ FOU pour l'accorder. »

M. Nicole, repartit M. Fremont, ne se contredit nullement. D'un côté, il soutient que *tout le monde a* un vrai pouvoir *de s'arracher les yeux pour se divertir, et de se jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami*. De l'autre il avoue qu'il n'y a néanmoins que *les fous* qui usent d'un tel pouvoir.

Ne voyez-vous pas, lui dis-je, que, selon M. Nicole, il n'y a sur la terre que *les fous* qu'*on renferme*, qui soient *assez fous pour accorder* ce plaisir à un ami, et qu'il n'y a qu'un homme dont la tête est troublée, qui soit *assez fou pour faire une pareille demande*? Ainsi cette demande de l'ami, et ce con-

sentement de celui à qui une si extravagante complaisance seroit demandée, paroîtroient d'abord la preuve démonstrative du délire de tous les deux. En bonne police, les parens et le magistrat les renfermeroient aussitôt, parce qu'il est manifestement impossible qu'on pense ainsi, sans extravaguer. M. Nicole donne donc lui-même une réponse claire et décisive à la preuve qu'il vante tant. *Les fous qu'on renferme* s'arrachent les yeux, et se jettent par la fenêtre par pure folie; mais les sages ne le font jamais, faute de raison sérieuse de le vouloir, pendant que la raison ne les abandonne point. Vous en avez donné vous-même la démonstration. Rien n'est si impossible que de vouloir une chose sans aucune raison de la vouloir. Une volonté n'a point en soi de quoi vouloir le mal pour le mal, sans aucune apparence de bien. Or votre divertissement monstrueux, et la prière extravagante d'un ami, ne peuvent jamais être pour vous une raison sérieuse, proportionnée et suffisante, pour vouloir vous faire à pure perte un si grand mal. Il est donc faux que vous en ayez le pouvoir. Il n'y a qu'un désespoir furieux ou un transport au cerveau qui puisse vous le donner. Quoi, prétendez-vous qu'un homme sage puisse se déterminer raisonnablement sans raison sérieuse? Ou bien prétendez-vous qu'il puisse agir follement sans folie? Il n'y a point ici de milieu. Il faut une raison sérieuse à l'homme sensé, ou bien il faut lui ôter son bon sens et lui donner une fièvre chaude.

Ne voit-on pas souvent, disoit M. Fremont, des hommes qui font des actions très-périlleuses, sans être fous?

Ils ne sont, lui répliquai-je, qu'à demi fous quand ils les font sans nécessité ; aussi ne font-ils que des demi-folies. Mais il n'y a que *les fous renfermés* qui fassent les folies monstrueuses que M. Nicole propose. Il est vrai qu'un homme qui a la tête très-légère et très-étourdie, avec un corps très-souple, très-agile et très-vigoureux, pourra se jeter d'une fenêtre, qui est d'une médiocre hauteur, sur un terrain commode, par un excès de vanité, ou pour gagner par une gageure une grosse somme d'argent. Mais cette demi-folie ne suffit pas pour le déterminer à se précipiter d'un quatrième étage sur le pavé raboteux d'une rue, avec la certitude d'être d'abord écrasé, ni même à s'arracher les yeux. Rien ne suffit pour ces coups furieux, qu'une folie entière. Qu'y a-t-il donc de plus étonnant, de plus outré et de plus insoutenable que d'entendre dire à M. Nicole, que *tout le monde a le pouvoir de s'arracher les yeux même pour se divertir?* Sans doute il se jouoit du terme de *pouvoir*, quand il le prodiguoit ainsi. En vérité, pour un homme d'esprit, il s'entendoit bien mal en *pouvoir*, et il choisissoit bien mal ses exemples. Il falloit qu'il entendît, par ce pouvoir chimérique et je ne sais quel, une puissance très-réelle et très-évidente. C'est sans doute le pouvoir que le P. Quesnel se vante d'avoir pour *courir la poste sans cheval* (1). M. Nicole est néanmoins un des plus habiles chefs de tout votre parti, et en parlant comme nous venons de le voir, il a dit en faveur de votre cause tout ce qu'on peut jamais dire de plus insinuant et de plus captieux pour la soutenir. Mais à

(1) *Tradit. de l'Eglise*, tom. III, part. 2, ch. IV, art. II.

quoi aboutit enfin ce tour si radouci et si flatteur? Il se réduit à dire que l'homme juste et non prédestiné, qui tombe au moment décisif de sa mort, peut en ce moment persévérer, s'abstenir de pécher mortellement, et éviter son éternelle damnation, comme vous pouvez, vous qui êtes un homme sage, doux, modéré, tranquille, content de votre condition, et très-pieux, vous *arracher* tout-à-l'heure *les yeux pour vous divertir*, ou vous *jeter par la fenêtre par complaisance* pour moi. Faut-il chercher tant d'adoucissemens imaginaires pour finir par une conclusion si capable de faire horreur? Qu'y a-t-il de plus honteux pour votre parti, que de voir ses chefs les plus moderés réduits à parler un langage si insoutenable et si scandaleux?

M. Nicole, me répondit M. Fremont, propose d'autres exemples plus doux. « Persuaderez-vous » jamais à personne, dit-il, d'aller tout nu dans les » rues sans nécessité? C'est pourtant ce que tout le » monde peut faire. Persuaderez-vous à un magistrat » d'aller au palais habillé en comédien ; à un prêtre » de paroître en public sans chapeau, ou sans bon- » net carré? Et dites-moi, je vous prie, vous qui » avez du bien, et qui comme je le crois êtes bien » aise d'en avoir, si quelqu'un vous prioit de vous » réduire à la mendicité, le feriez-vous? Comment » ne renverriez-vous pas celui qui vous en feroit la » proposition ? »

A ces mots, je voulois répondre, mais M. Fremont poursuivit ainsi la lecture du texte de M. Nicole. « Il n'y a personne, qui passe sa vie au lit, » sans être malade. Il n'y a point d'Allemand qui

» s'habille parmi nous comme les Turcs, ni de Turcs » qui chez eux s'habillent en Allemands. Il n'y a per- » sonne, en Allemagne, qui reçoive le monde sur » des tapis, comme on fait en Turquie. »

En voilà, lui répliquai-je, plus qu'il n'en faut, pour faire entendre votre pensée et celle de M. Nicole. Mais je reviens toujours à mon raisonnement: Ou l'homme qui iroit *tout nu dans les rues* auroit un motif sérieux, c'est-à-dire une raison de le vouloir, ou il ne l'auroit point. S'il avoit une raison sérieuse et proportionnée pour le faire, qui vous a dit qu'il ne le feroit pas? Si au contraire il n'avoit aucune raison sérieuse d'aller *tout nu dans les rues*, comment sa volonté pourroit-elle vouloir une action sans motif proportionné? De votre propre aveu, elle est autant dans l'impuissance de le vouloir, que des yeux sont dans l'impuissance de voir sans lumière. Cet homme peut par un excès d'humeur folâtre, ou pour gagner une grosse somme par une gageure, faire cette action indécente. Aussi en a-t-on vu des exemples. Ainsi ce n'est point un pouvoir duquel vous puissiez dire avec certitude qu'il ne passera jamais à l'acte. D'ailleurs je vous soutiens que nul homme sensé ne peut jamais vouloir ni aller tout nu, ni renoncer à son bien pour se réduire à la mendicité, sans une raison propre à le persuader par rapport aux dispositions où il se trouve actuellement. Donnez-lui un motif proportionné qui soit tout prêt, vous rendez aussitôt l'acte tellement possible, que vous ne pouvez plus répondre que cet homme ne passera point du pouvoir à l'acte. Si vous disiez qu'il ne le fera point, vous pourriez vous y

mécompter. Si au contraire vous ne lui donnez aucun motif proportionné, il est évident que la chose lui est actuellement impossible, comme il est impossible d'être persuadé sans aucune raison vraie ou fausse de persuasion, ou de voir sans lumière. En un mot, vous avez répondu par avance à tous vos exemples les plus spécieux. L'action de la volonté, qu'on nomme *le vouloir*, est une tendance raisonnable vers un objet à cause de sa bonté connue. Ce vouloir suppose une délibération sérieuse, un jugement, une persuasion de la bonté de cet objet. C'est donc à vous à me trouver une raison sérieuse qui puisse persuader à un homme sensé d'aller *tout nu dans les rues*, ou à un grave magistrat *d'aller au palais habillé en comédien*, ou à un père de famille qui est riche, et fort attaché à son bien, *de se réduire à la mendicité*. Si vous supposez une raison sérieuse et proportionnée qui puisse persuader à ces hommes de vouloir ces choses, non-seulement ils les pourront vouloir, mais encore il y a sujet de parier qu'ils les voudront. Si au contraire vous supposez qu'aucune raison propre à les persuader ne se présente, leur volonté est autant dans l'impuissance de vouloir sans motif, que vos yeux de voir sans lumière. Dès que vous supposerez le motif, il sera aussi facile à un homme de vouloir se jeter par la fenêtre que de s'habiller en Turc. Dès que vous supposerez que le motif sérieux et proportionné manque, il lui sera aussi impossible de s'habiller follement en Turc, que de se jeter par la fenêtre. En un mot, il faut ou un délire ou une raison sérieuse, pour pouvoir se déterminer à vouloir un tel objet. C'est ignorer ce

que c'est que volonté et que vouloir, que penser autrement. Qu'y a-t-il donc de plus absurde et de plus scandaleux, que le tempérament flatteur de M. Nicole, quand on le développe? Selon M. Nicole, un juste non prédestiné qui ne persévère point au moment de la mort, est autant dans l'impuissance de s'abstenir de pécher et de se damner éternellement, que tout homme est dans l'impuissance d'être persuadé sans aucune raison, et de vouloir le mal pour le mal, sans aucun motif de bien, vrai ou faux, qui l'y détermine. Cet adoucissement imaginaire est réellement le comble de l'horreur et du scandale. Si M. Nicole avoit dirigé un homme tenté du plus violent désespoir, dans une grande tentation, auroit-il pu se résoudre à lui dire ces mots, pour le consoler: Courage! mon cher frère, Dieu ne vous manque point. Vous avez peut-être le pouvoir joint à l'acte pour ne vous damner pas. Mais supposé que vous n'ayez reçu que le seul pouvoir sans l'acte, au moins vous pouvez vous sauver et éviter votre éternelle damnation, comme vous pouvez *vous arracher les yeux pour vous divertir*, ou vous *jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami* qui vous en prie de bonne grâce. Que si ces comparaisons ne vous consolent pas assez, en voici d'autres encore plus consolantes. Vous pouvez éviter l'enfer, comme vous pouvez, sans aucune raison sérieuse, *aller tout nu dans les rues*, comme vous pouvez faire une action très-folle, sans folie, comme vous pouvez être persuadé sans aucune raison qui vous persuade, et comme vous pouvez vouloir un mal en tant que mal, sans aucune apparence de bien qui vous y attire. M. Ni-

cole n'auroit-il pas eu honte de tenir ce langage insensé? Voilà néanmoins à quoi aboutissent les mitigations les plus flatteuses de votre systême, et les discours les plus éblouissans d'un des chefs de votre parti.

Oseriez-vous nier, me dit alors M. Fremont, qu'un habile homme a une certitude infaillible de persuader son ami intime, et de lui faire vouloir ce qu'il lui propose, quand il prend bien son temps, et qu'il lui conseille de la manière la plus insinuante, de faire ce qui est évidemment conforme à son véritable intérêt? Pourquoi voulez-vous que Dieu n'en puisse pas faire autant pour persuader sa créature, et pour lui faire vouloir le bien?

Je crois, lui répliquai-je, comme une vérité de foi, que Dieu fait tout ce qu'il lui plaît des volontés des hommes; qu'il a une puissance entière pour incliner les cœurs du côté qu'il lui plaît; qu'il inspire aux hommes le vrai bien, *en sorte qu'il le leur persuade* (1), et qu'il les attire alors *en la manière qu'il sait être convenable afin qu'ils ne rejettent point son attrait* (2). Mais c'est de quoi il n'est nullement question entre nous. Tous les Catholiques conviennent que Dieu a cette puissance. Ils reconnoissent tous, par un consentement unanime, que Dieu assure infailliblement l'exécution de son dessein, qui est de persuader l'homme, et de le faire vouloir, toutes les fois qu'il lui plaît. Il ne s'agit entre nous que de la manière dont Dieu assure infailliblement cette persuasion.

(1) Aug. *De Spir. et Litt.* cap. xxxiv, n. 60: tom. x, pag. 120. — (2) *Ad Simpl.* lib. i, quæst. ii, n. 13: tom. vi, pag. 95.

Tout ce que vous direz de l'habile homme qui persuade infailliblement son ami, me répartit M. Fremont, je vous le répéterai mot pour mot de Dieu qui s'assure infailliblement de persuader sa créature. Oseriez-vous donner à Dieu moins de pouvoir sur la volonté de sa créature, que vous n'en donnez à un homme sage et éloquent, sur le cœur de son ami?

Remarquez, s'il vous plaît, repris-je, qu'on donne souvent parmi les hommes le nom de persuasion infaillible à celle qui n'a qu'une très-forte apparence. On dit vulgairement qu'il est infaillible qu'on persuadera à un avare de prendre une résolution d'économie, et qu'on persuadera à un ambitieux de prendre un chemin qui sert à sa fortune. Mais cette prétendue infaillibilité se trouve quelquefois fausse. L'avare, par quelque motif secret et bizarre, résiste à l'ami adroit et éloquent qui veut lui persuader ce qui flatte son avarice. L'ambitieux, par quelque motif inconnu et extraordinaire, ne se laisse point persuader pour le parti qui semble devoir satisfaire son ambition. Les ressorts intimes du cœur, et les motifs qu'on ne peut deviner, exposent à divers mécomptes sur ces sortes de persuasions. La raison en est claire : c'est que l'homme le plus pénétrant, et qui a le mieux étudié le cœur de son ami, ne le connoît jamais à fond d'une manière absolument infaillible. Pour Dieu, il n'en est pas de même; car il connoît les derniers replis des consciences, et tous les motifs les plus secrets qui peuvent agir sur les cœurs. Il voit comme déjà présent à sa connoissance éternelle ce qui n'est encore que futur à notre égard. Ainsi tout le monde convient que Dieu s'assure infailliblement

de la persuasion de l'homme, toutes les fois qu'il entreprend de le persuader.

Je suppose, disoit M. Fremont, qu'un homme habile qui connoît à fond son ami, voit infailliblement par avance tout ce qu'il lui persuadera de vouloir. Vous ne pouvez point nier ce cas, qui arrive souvent, ni vous dispenser d'avouer que Dieu peut, ce qui de votre aveu est possible à un homme.

J'avoue, lui répliquai-je, qu'un homme fort habile, et qui connoît à fond son ami, peut s'assurer presque infailliblement de le persuader dans certaines circonstances. Par exemple, votre ami intime se trouve ruiné; il fera demain malgré lui banqueroute; il faut qu'il s'enfuie la nuit pour sortir du royaume. Il vous demande conseil. Il ne lui reste que deux partis à prendre pour trouver du pain dans son malheur. Le premier est d'aller dans l'Amérique avec les Flibustiers, où il sera sans cesse en mer, et où il sait par expérience qu'il sera toujours malade à mourir ; le second est de se retirer à Gênes, où un commerçant de ses amis lui offre une retraite douce et commode avec des occasions faciles pour réparer toutes ses pertes. Vous lui conseillez de préférer la retraite douce et utile de Gênes, à la condition insupportable qu'il trouveroit dans l'Amérique. Alors vous voyez presque infailliblement que vous persuaderez ce pauvre malheureux. Alors cet homme ne paroît point avoir en soi de quoi vous résister. Alors la persuasion de cet homme semble inévitable. C'est ce qu'on nomme une *conviction*, c'est-à-dire l'acquiescement d'un esprit vaincu par une raison décisive, dont aucune autre raison ne peut faire le con-

tre-poids. Alors cet homme paroît manquer de tout motif pour vouloir un parti différent de celui que vous lui conseillez. Si cet homme n'a point dans les replis secrets de son cœur quelque motif subtil qui vous échappe, vous avez sujet de conclure qu'il est autant impossible à sa volonté de préférer l'Amérique à Gênes, qu'il vous est impossible de vous *arracher les yeux* pour vous divertir, ou de vous *jeter par la fenêtre* par complaisance pour moi. Dans ces circonstances, l'homme n'est pas libre de ne se laisser point persuader, puisque vos raisons le convainquent pleinement. Il n'est pas libre de vouloir le mal pour le mal à l'exclusion d'un bien évident. L'infaillibilité de la persuasion est très-bien fondée sur cette impuissance de sa volonté, de préférer le mal comme mal, au bien clairement connu. Mais Dieu n'agit point ainsi, quand il laisse l'homme libre pour mériter ou démériter à son choix. Alors il lui laisse de part et d'autre des motifs suffisans et proportionnés pour douter, et pour choisir le bien réel ou le bien apparent. Or, je vous demande sur quoi précisément vous fondez l'infaillibilité du consentement de l'homme, pour ce cas de liberté, où Dieu lui laisse des motifs suffisans de part et d'autre pour vouloir les biens futurs ou les biens présens?

Au lieu de me répondre, M. Fremont me parla ainsi : Les Thomistes n'ont-ils pas cette certitude infaillible en vertu de leur prémotion?

Oui sans doute, lui dis-je ; leur prémotion est, selon eux, un concours actuel, ou action déjà commençante; *concursus prævius*. Faut-il s'étonner de ce qu'on sait avec certitude, qu'un homme ne refu-

sera point d'agir, toutes les fois qu'il commence déjà l'action? Bien plus, tous ceux que vous nommez Molinistes en diront tout autant de leur concours qu'ils nomment *simultané*. Il est infailliblement vrai qu'un homme agira toutes les fois qu'il aura ce concours actuel, car il est impossible de n'agir point, quand on agit déjà. De plus, ceux que vous nommez Molinistes recourent à la préscience de Dieu, qui prévoit quel est l'attrait qui persuadera un tel homme, et qui le fera vouloir. Or cette préscience est infaillible. C'est par cette préscience qu'ils expliquent comment il y a en Dieu une certitude infaillible qu'un tel homme voudra toujours ce qu'il sera très-libre de ne vouloir jamais. Ils prétendent suivre à cet égard le systême de saint Augustin. « La préscience de » Dieu, dit ce Père, ne m'ôte point le pouvoir. Au » contraire j'en aurai d'autant plus certainement le » pouvoir, que Dieu, DONT LA PRÉSCIENCE EST INFAIL- » LIBLE, A PRÉVU que je l'aurois (1). » Ce Père parle encore ainsi : « Quant à ces paroles, *Dieu nous a » choisis avant la création du monde*, JE NE VOIS PAS » comment elles ont été dites, SINON PAR LA PRÉ- » SCIENCE (2). » Voilà, disent vos adversaires, la préscience que saint Augustin propose comme le dénouement général, pour assurer la prédestination, sans blesser le libre arbitre par un lien ou attrait plus fort que la volonté. Le saint docteur ajoute que Dieu « appelle l'élu en la manière QU'IL SAIT CONVE- » NABLE ou congrue, afin qu'il ne rejette point la vo-

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 8 : tom. I, pag. 613, 614. —
(2) *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 7, tom. VI, pag. 92.

» cation

» cation (1). » C'est toujours la prescience de Dieu qui concilie et qui aplanit tout. *Quomodo* SCIT *congruere*, etc. Ce Père dit encore ces mots : « Tous » ceux qui sont prévus et prédestinés par l'arrange- » ment d'une TRÈS-GRANDE PROVIDENCE,.... ne peu- » vent périr ; PROVIDENTISSIMA DISPOSITIONE PRÆ- » SCITI (2). » C'est cette prévision et cet arrangement d'une *très-grande providence*, qui nous assure que la volonté de ces hommes n'usera point du pouvoir prochain et dégagé de manquer à Dieu. Ce Père parle encore ainsi : « Telle est la prédestination des saints. » Elle N'EST AUTRE CHOSE QUE LA PRESCIENCE DE DIEU, » et la préparation de ses bienfaits, par lesquels tous » ceux qui sont délivrés le sont très-certainement (3). » Voilà la certitude de la délivrance, qui vient, non d'un lien ou attrait plus fort que la volonté, mais seulement d'une préscience, qui choisit et qui arrange *les bienfaits* tant intérieurs qu'extérieurs, pour assurer cet événement qui est en soi si douteux. Enfin ce Père conclut par ces paroles : « Car prédestiner » EST ENTIÈREMENT ET N'EST AUTRE CHOSE, qu'arran- » ger son ouvrage futur DANS UNE PRESCIENCE QUI EST » INFAILLIBLE et immuable (4). » Voilà ce que disent tous les Congruistes. Calvin même, vous l'avez vu, avoue que saint Augustin s'est relâché sur ses principes, en recourant à la préscience de Dieu.

Vous vous donnez bien de la peine, me dit M. Fre-

(1) *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 13 : pag. 95. — (2) *De Corr. et Grat.* cap. IX, n. 23 : tom. X, pag. 763. — (3) *De Dono Persev.* cap. XIV, n. 35 : tom. X, pag. 839. — (4) *Ibid.* cap. XVII, n. 41 : pag. 844.

mont d'un air moqueur, pour rendre saint Augustin moliniste. Vous n'en viendrez jamais à bout.

Je ne fais, lui répliquai-je, que rapporter historiquement les opinions des écoles. Il ne faut nullement s'étonner de ce que ces théologiens congruistes admettent dans la volonté de l'homme un vrai pouvoir très-prochain et très-dégagé de refuser son consentement à l'attrait, avec une certitude que cette volonté n'usera point de ce pouvoir, parce que cette certitude est fondée sur la prescience de Dieu qui ne peut se tromper. « Si quelqu'un de ces *élus* périt, » dit saint Augutin, Dieu se trompe. Mais aucun » d'eux ne périt, parce que Dieu ne se trompe point. » *Sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus* (1). » Voilà l'infaillibilité de la prescience qui assure l'événement. Si ces théologiens congruistes ne recouroient pas à la prescience de Dieu, ils ne pourroient point s'assurer que la volonté de l'homme libre, déliée et dégagée de tout attrait plus fort qu'elle, ne fera jamais ce qu'elle peut faire à tout moment. Les Thomistes, de leur côté, sont sans doute en droit de dire ce que les Congruistes mêmes n'ont garde de nier, savoir que l'homme a un vrai pouvoir dégagé d'agir, sans entendre le concours actuel ou action déjà commençante. De plus, les Congruistes sont aussi en droit de vous dire, que l'homme n'usera jamais du pouvoir le plus prochain, le plus délié et le plus dégagé, supposé que Dieu ait prévu qu'il choisira très-librement de n'en user jamais. Mais pour vous, sur quel fondement infaillible pouvez-vous assurer, sans recourir ni à la prémotion ou *concours*

(1) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : pag. 758.

prévenant des Thomistes, ni à la prescience que les Congruistes allèguent, que l'homme ne fera jamais ce qu'il a toujours un vrai pouvoir de faire ? Avouez-le de bonne foi. Vous ne craignez aucun mécompte, parce que votre pouvoir tant vanté n'est qu'un demi-pouvoir, qu'un pouvoir disproportionné, qu'un pouvoir lié et engagé par un lien ou attrait plus fort que la volonté de l'homme. En un mot, vous parierez cent contre un à coup sûr, et sans aucune crainte de perdre, parce que ce pouvoir imaginaire se réduit à une réelle impuissance, le lien ou attrait étant plus fort que la volonté.

C'est un vrai pouvoir, crioit M. Fremont, dont l'homme peut user, et dont il n'use pas.

Oui, repris-je. C'est un pouvoir de vouloir, tel que celui que chaque homme sage et pieux a de *s'arracher les yeux pour se divertir*, ou de *se jeter par la fenêtre par complaisance* pour un ami. C'est un pouvoir semblable à celui qu'un homme a d'être persuadé sans raison de persuasion sérieuse, et de vouloir sans aucun motif de bien, vrai ou faux, qui excite sa volonté. C'est un pouvoir égal à celui de voir sans lumière, et de manger sans alimens. C'est un pouvoir semblable à celui qu'on a de marcher quand on a de bonnes jambes, et qu'on est attaché à une colonne. C'est un pouvoir, qui consiste à pouvoir vaincre, par une volonté foible et disproportionnée, un attrait plus fort qu'elle, comme un petit enfant ou un moribond peut terrasser un homme sain et vigoureux. C'est un pouvoir pareil à celui d'un homme, qui, comme parle le P. Quesnel, peut *courir la poste sans cheval*. C'est un pouvoir qui se réduit à

une impuissance inévitable et invincible, puisque, selon vos théologiens même les plus mitigés, l'attrait de la délectation qui lie la volonté, la *met invinciblement en acte*, que cette délectation *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, et que cet attrait *la lie plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer.* Dieu nous préserve d'un tel pouvoir de nous abstenir du péché et d'éviter notre damnation.

Il y a, me dit M. Fremont, divers théologiens très-éloignés de ce que vous nommez le jansénisme, lesquels ont expliqué l'efficacité de la grâce par ces exemples d'un homme qui peut s'arracher les yeux, courir nu dans les rues, et même se tuer.

S'il y a des théologiens sincèrement anti-jansénistes, lui répliquai-je, qui aient employé ces comparaisons, je ne leur en ferai point un crime, pourvu qu'il soit évident d'ailleurs qu'ils ont cru que la volonté de l'homme est aussi forte pour refuser son consentement à l'attrait de la grâce, que l'attrait de la grâce a de force pour attirer ce consentement. *Posse dissentire.* En ce cas, je me contenterai de dire que ces théologiens pensant d'une façon très-catholique sur l'efficacité de la grâce, l'ont expliquée par des comparaisons impropres et défectueuses, dont ils ne sentoient pas alors les dangereuses conséquences.

M. Fremont, un peu embarrassé, répétoit sans cesse que son pouvoir étoit réel et prochain *au sens des Thomistes ; sensu Thomistico.*

Ajoutez, lui disois-je, si vous le pouvez sans blesser la sincérité chrétienne, que le sens des Thomistes

est le vôtre, ou, pour mieux dire, que le vôtre est précisément le leur. Déclarez que c'est de bonne foi, que vous admettez comme eux un pouvoir délié et dégagé de tout lien ou attrait plus fort que la volonté. Si vous croyez que l'attrait ou lien est plus fort qu'elle, vous n'êtes point thomiste, et toute l'école de saint Thomas vous désavoue. En ce cas, je ne m'étonne point de ce que vous assurez si hardiment que ce pouvoir chimérique ne passera jamais à l'acte. Eh! comment pourroit-il y passer, puisqu'il est insuffisant, disproportionné au besoin, lié, engagé, retenu par un attrait plus fort que la volonté même? Si au contraire vous disiez que la volonté est aussi forte pour refuser son consentement que l'attrait a de forces pour la faire consentir; *posse dissentire, si velit;* qui est-ce qui vous répondroit avec une entière certitude, que la volonté ne feroit jamais ce qu'elle pourroit faire à toute heure? Ne savez-vous pas que, de l'aveu unanime de toutes les écoles du monde, il ne peut jamais y avoir de science certaine de ce qu'elle nomme les futurs *contingens*, c'est-à-dire des événemens qui dépendent du choix incertain d'une volonté véritablement libre, déliée et dégagée de tout lien ou attrait plus fort qu'elle? En ce cas, il y a de quoi parier pour, et de quoi parier contre. En ce cas, vous courez grand risque de perdre, si vous pariez pour l'un des deux partis. De bonne foi, sur quoi fondez-vous la certitude de vos prédictions, vous qui ne voulez recourir ni au concours actuel des Thomistes, ni à la préscience de Dieu avec les autres écoles? Il n'y a point d'almanachs plus mal assurés que votre prédiction. En ce

cas, vous assurez témérairement qu'un événement, qui est à la discrétion d'une volonté suspendue, indifférente, et toute prête à vous démentir, arrivera toujours à point nommé, comme il vous plaît de le prédire sans savoir pourquoi.

Je soutiens également ces deux choses, disoit M. Fremont. L'une, que cet événement peut fort bien arriver d'une autre façon; l'autre, qu'il arrivera néanmoins infailliblement comme je le prévois.

D'où vous vient, lui dis-je, cette infaillibilité tant vantée?

Que vous importe, me répondit-il, d'où elle me vient? Je crois l'avoir, et cela me suffit. C'est ce qui ne peut détruire la foi catholique. Me ferez-vous janséniste, parce qu'il me plaît de deviner? Tout au plus, je serai un faux devin, et non pas un hérétique.

Si votre prédiction infaillible, repris-je, est fondée sur un lien ou attrait qui nécessite invinciblement la volonté, parce qu'il est plus fort qu'elle, vous devinez sûrement; mais vous renversez la foi. Luther et Calvin ne veulent point, souvenez-vous-en, d'attrait plus nécessitant que celui-là. Si au contraire vous supposez que la volonté a autant de forces pour dire non, que l'attrait en a pour lui faire dire ouï; *posse dissentire;* en ce cas, votre délectation n'est point efficace par elle-même, au sens de votre parti. Afin qu'une grâce soit efficace par elle-même, suivant votre parti, il faut qu'elle *tienne son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Il faut qu'elle soit plus puissante pour opérer le consentement, que la volonté n'est puissante pour le refuser. Si au contraire la vo-

lonté est aussi forte pour dire *non*, que l'attrait de la grâce l'est pour lui faire dire *oui*, la volonté, en recevant cet attrait, est encore en suspens, indifférente, indéterminée, laissée à son propre choix, déliée, dégagée et aussi forte que l'attrait pour le rendre inefficace par le refus de son consentement : *Posse dissentire, si velit.* En ce cas, la délectation sera toujours efficace, c'est-à-dire produisant son effet ; mais jamais efficace par elle-même. Elle sera efficace par l'événement, et non par sa supériorité de vertu sur la volonté. Elle sera efficace de fait, et nullement de droit, s'il est permis de parler ainsi. C'est ce que votre parti ne peut jamais souffrir. Il n'est pas permis de croire que vous prétendiez avoir, par pur caprice et sans aucune raison certaine, une infaillible certitude de l'événement. Parlez de bonne foi : vous fondez cette prédiction infaillible sur les forces de l'attrait de la grâce que vous supposez actuellement supérieures à celles de la volonté.

J'avoue, disoit M. Fremont, que ce seroit trahir la vérité, et renverser sans ressource tout le système de saint Augustin, que de ne supposer pas que l'attrait de la grâce est plus puissant que la volonté de la créature. Il faut nécessairement supposer qu'il y a dans la délectation une vertu secrète et supérieure, qui nous répond que la volonté de l'homme n'usera jamais du pouvoir de la rejeter.

Cette vertu ou secrète ou connue, repris-je, ne peut être qu'un attrait doux, agréable, et propre à se faire aimer. Elle ne peut donc être qu'une délectation prévenante. Si elle n'est pas plus forte que la volonté, vous ne pouvez faire aucune prédiction in-

faillible, ni même sérieuse et prudente. En ce cas, votre systême demeure renversé. La délectation ne sera efficace que comme par hasard, ou du moins par le choix incertain de la volonté qu'elle prévient, et qui peut sans cesse vous mécompter. Si au contraire l'événement est sérieusement infaillible, parce que l'attrait est invincible à la volonté moins forte que lui, voilà l'attrait nécessitant de Luther et de Calvin, que vous soutenez avec ces hérésiarques contre les anathêmes de l'Eglise sous des expressions radoucies et captieuses.

M. Fremont étoit pressé de sortir. Il s'en alla, promettant de revenir au plus tôt. Je suis, etc.

CINQUIÈME LETTRE.

Sur le texte de saint Augustin par rapport au systême de Jansénius touchant les deux délectations indélibérées.

Je commençois à douter si M. Fremont reviendroit nous voir, quand je le vis entrer hier dans mon cabinet. Vous ne m'avez opposé, me dit-il, que des raisonnemens de philosophie et des comparaisons. C'est ce qui ne décide de rien en matière de foi. Venons à saint Augustin, dont l'Eglise a adopté la doctrine depuis treize cents ans. Le grand principe du saint docteur est qu'*il est nécessaire que nous opérions suivant ce qui nous délecte le plus* (1).

Le terme de *nécessaire* est bien fort, lui répliquai-

(1) *Expos. Ep. ad Gal.* c. v, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 972.

je. Il ne peut point être *nécessaire* que nous voulions, sans qu'il y ait une nécessité ou cause nécessitante, qui nous nécessite à vouloir.

Prenez-vous-en à saint Augustin, me répondit M. Fremont d'un ton d'impatience. C'est ce Père, et non pas moi qui parle. *Il est nécessaire*, dit-il. D'ailleurs vous savez qu'il s'agit seulement d'une nécessité *partielle et relative*. En disant ces mots, M. Fremont ouvrit le livre de Jansénius, et il traduisit cet endroit avec complaisance : « Que chacun consulte comme il lui plaira, ces sortes de témoignages » (de saint Augustin) que j'ai déjà produits. Mais il » y a sur cette matière UN ENDROIT TRÈS-CLAIR, ET LE » PLUS CLAIR DE TOUS, (CLARISSIMUS ET PRÆCLARISSIMUS) LEQUEL MÉRITE D'ÊTRE ÉCRIT EN CARACTÈRES » D'OR. (QUI AUREIS MERETUR SCRIBI CHARACTERIBUS.) » C'est dans celui-là que nous trouvons TRÈS-PLEINEMENT (PLENISSIMÈ) la doctrine de saint Augustin (1). »

Voilà, repris-je, de l'aveu de votre maître, le texte de saint Augustin *le plus clair*, le plus formel, le plus décisif, pour développer tout votre système. Ainsi, supposé que celui-là ne prouve rien en votre faveur, il n'en faut plus chercher aucun autre, et tout est perdu pour vous sans ressource, au tribunal de saint Augustin, que vous vous vantez si hautement d'avoir dans votre parti. Vous perdez même votre procès à celui de Jansénius. Pour moi, je suis ravi de prendre cet auteur au mot, et d'écrire ce texte *en caractères d'or*. Mais si par malheur ce texte si merveilleux ne dit rien de ce que vous voulez lui

(1) *De Gr. Chr.* lib. IV, cap. VI.

faire dire, *les caractères d'or* seront effacés par votre parti.

Je ne crains point qu'on les efface, dit M. Fremont. Ce texte ne peut être expliqué que d'une seule façon, qui ne nous laisse rien à désirer.

Rien n'est plus équivoque, repris-je, et vous l'allez voir. La proposition de saint Augustin contient trois termes principaux : 1° *Il est* NÉCESSAIRE; *necesse est :* 2° que *nous* OPÉRIONS; *operemur :* 3° *suivant ce qui nous* DÉLECTE *le plus ; quod ampliùs nos delectat.* Or ces trois termes sont ambigus. 1° *Il est nécessaire.* Prétendez-vous que saint Augustin enseigne cette même nécessité *absolue et totale,* que vous imputez à Calvin; ou bien est-ce la nécessité *partielle et relative* de Jansénius? Est-ce la nécessité purement *morale,* qui se réduit, selon l'Ecole, à une grande difficulté? Enfin est-ce la nécessité purement conséquente, selon laquelle il est infaillible que l'homme veuille comme Dieu a prévu qu'il voudroit? *Quomodo scit congruere, etc.* Voilà bien des explications différentes d'un seul mot. Quoi, monsieur, prenez-vous pour terme clair et décisif un terme susceptible de tant de sens opposés? 2° Que *nous opérions.* OPÉRER est-ce l'opération propre de la seule volonté, ou bien les œuvres extérieures de vertu ou de vice, qu'on nomme *les mœurs* dans le cours de la vie? Autre équivoque, qui saute aux yeux. Est-ce donc là un texte qui ne souffre qu'une seule explication? 3° *Ce qui nous délecte le plus.* Cette DÉLECTATION est-elle volontaire et délibérée, ou indélibérée et involontaire? Est-ce un plaisir, un goût, un sentiment qui prévienne notre volonté, comme le plaisir

d'entendre une musique exquise, ou d'écouter un orateur très-éloquent? Ou bien est-ce un amour libre de notre volonté, et une complaisance délibérée qui nous attache à un objet plutôt qu'à un autre? Voilà les trois termes de la proposition de saint Augustin, qui sont évidemment équivoques. Vous n'en pouvez rien conclure, qu'après les avoir définis et fixés. Quoi donc, Jansénius n'avoit-il aucun texte du saint docteur à produire, qui fût plus clair et plus décisif pour sa cause? *Clarissimus et præclarissimus, etc.*

La délectation, dont saint Augustin parle ici, dit M. Fremont, est manifestement indélibérée. C'est un plaisir qui prévient inévitablement notre volonté, et qui la détermine invinciblement à vouloir : *indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.*

Il vous plaît, repris-je, de le supposer sans ombre de preuve. Pour moi, je vous soutiens que ce Père parle ici d'une délectation, ou complaisance délibérée, qui est notre amour dominant. Si vous ne démontrez pas le contraire par les propres paroles du saint docteur au même endroit, *le plus clair* de tous les textes devient le plus obscur et le plus ambigu. En ce cas, où en êtes-vous?

Voulez-vous, me dit M. Fremont d'un air hautain et moqueur, faire tenir à saint Augustin ce discours ridicule : Il est nécessaire que nous voulions suivant ce que nous voulons le plus? Avouez que nul homme sensé ne fit jamais un galimatias si extravagant.

Vous défigurez tout exprès, lui répliquai-je, la proposition du saint docteur, pour la rendre ridi-

cule. Mais n'y changez rien, et vous y trouverez d'abord un sens très-digne de lui, qui ne favorise en rien votre systême. Voici comment on doit de bonne foi expliquer sa proposition : *Il est nécessaire que nous opérions*, c'est-à-dire que nous réglions nos œuvres extérieures, et le détail de nos mœurs pour pratiquer en chaque occasion ou les vices ou les vertus, *suivant la délectation délibérée, ou amour de complaisance, qui domine actuellement dans notre volonté.*

Opérer, disoit M. Fremont, c'est vouloir. Il s'agit de l'opération de la volonté, qui est invinciblement déterminée par le plus grand plaisir qui la prévient.

C'est précisément ce qui vous trompe, lui dis-je. Encore une fois, je soutiens qu'*opérer* veut dire faire *des œuvres* bonnes ou mauvaises, vivre bien ou mal, avoir des mœurs pures ou corrompues. C'est ainsi que toutes les écoles sont accoutumées à dire que chacun règle sa vie et ses œuvres au dehors, suivant l'amour qui le domine au dedans. *Unusquisque operatur, prout affectus est.* Pourquoi ne voulez-vous pas que saint Augustin ait parlé naturellement comme toutes les écoles ? Pourquoi faites-vous tant de vains efforts, pour l'empêcher de parler le langage ordinaire des théologiens ? Vous le voyez : *Operatur,* dans toutes les écoles, signifie les œuvres extérieures, qu'on nomme les mœurs. Ne forcez point ce langage établi, et vous verrez d'abord que saint Augustin se contente de dire ce que tout le genre humain dit sans cesse, savoir qu'il est nécessaire que chacun règle ses œuvres et ses mœurs, suivant ce qu'il aime le

plus. L'ambitieux cherche la fortune, l'avare les richesses, le voluptueux les plaisirs, l'homme de bien les vertus qui plaisent à Dieu.

Ce n'est point notre amour, disoit M. Fremont, qui règle notre vouloir, puisque notre amour est notre vouloir même; mais c'est notre plaisir, qui règle notre vouloir en amour.

Ne voyez vous pas, repris-je, que vous confondez sans cesse notre *opération, operemur*, avec l'acte propre de notre volonté, qui commande cette opération? L'opération est extérieure, elle consiste dans les œuvres, qu'on nomme *les mœurs*, comme l'adultère ou la chasteté, le larcin ou l'aumône, l'intempérance ou le jeûne. Pour la délectation, elle est intérieure; c'est l'amour dominant de la volupté, laquelle commande ces œuvres suivant sa disposition. En un mot, *operamur* signifie précisément, dans saint Augustin, ce que *operatur* signifie dans toutes les écoles. Chacun *opère*, c'est-à-dire règle ses œuvres au dehors, suivant l'amour qui prévaut au dedans.

C'est à vous, disoit M. Fremont, à prouver par saint Augustin même, qu'il a pris en ce sens le terme *d'opérer*.

Nullement, repris-je. C'est au contraire à vous à supposer qu'il a parlé naturellement comme toutes les écoles, et comme le monde entier. *Opérer*, c'est faire des œuvres, c'est faire de bonnes ou de mauvaises actions. Pourquoi voulez-vous donner aux paroles du saint docteur une contorsion odieuse, pour l'empêcher de dire une vérité très-importante, et pour lui faire enseigner une hérésie aussi perni-

cieuse contre les mœurs que contre la foi; savoir que chacun est sans cesse nécessité à suivre pour le vice ou pour la vertu ce qui lui fait le plus grand plaisir? Si saint Augustin paroissoit établir clairement ce scandaleux système, il faudroit avoir recours aux explications les plus bénignes, pour ramener doucement son texte à un sens digne de lui. Ici son expression ne présente qu'une maxime très-pure dans l'usage de tout le genre humain, et vous voulez la détourner, pour y trouver un sens qui corrompt la foi et les mœurs.

Montrez, disoit M. Fremont, que saint Augustin autorise l'explication que vous donnez à ses paroles.

Je n'ai besoin, repris-je, que de ses paroles mêmes, que je prends dans le sens propre et naturel que ce Père leur a donné sans doute avec le monde entier. Mais je veux bien faire tout ce que vous n'avez aucun droit de me demander. Ecoutez donc saint Augustin. « Si le bien commandé, dit-il (1), ne délecte point, et n'est point aimé, on ne le pratique » point, on ne l'entreprend point, on ne vit point » bien. *Nisi etiam delectet, et ametur, non agitur,* » *non suscipitur, non bene vivitur.* » Saint Augustin n'avoit aucun besoin d'explication en parlant *d'opérer* (*operemur*) puisqu'il parloit le langage naturel de tous les hommes. Mais faut-il, par un excès de complaisance, vous le montrer expliqué par lui-même? Le voilà qui vous crie qu'il s'agit de *pratiquer, d'entreprendre, et de bien vivre.* C'est, selon lui, la bonne vie, que nul homme ne soutient dans le détail des mœurs, quand l'amour de Dieu ne

(1) *De Spir. et Litt.* cap. III, n. 5: tom. X, pag. 87.

le domine pas. *Non bene vivitur*. Vous le voyez, *opérer* suivant la bonne délectation, c'est *bien vivre*, c'est régler bien ses œuvres et ses mœurs.

Saint Augustin, dit M. Fremont, joint la délectation à l'amour.

Eh, qu'importe, repris-je, puisqu'il veut une délectation d'amour, et que c'est cet amour qui décide des œuvres d'une vie bonne ou mauvaise? Saint Augustin parle ici non-seulement de la délectation du bien prise en général, et à quelque degré, fort ou foible, où elle puisse se trouver dans un cœur, mais encore d'une délectation du bien qui aille jusqu'à être supérieure à celle du mal, et à devenir l'amour dominant dans la volonté. C'est en ce sens qu'il dit: *Si le bien commandé ne délecte point, et n'est point aimé, on ne le pratique point.* C'est comme s'il disoit : On ne vit point avec des mœurs pures et régulieres, à moins qu'on n'ait l'amour du bien, et même un amour qui aille jusqu'à être dominant sur celui de toutes les créatures.

Il faut, disoit M. Fremont, venir au texte dont il s'agit, sur l'Epître aux Galates. Aussitôt il lut ces paroles : « Ces biens (qui sont les vertus) règnent, » si elles délectent assez l'homme pour soutenir son » cœur dans les tentations, de peur qu'il ne succombe » en consentant au péché, car il est nécessaire que » nous OPÉRIONS suivant ce qui nous délecte le » plus (1). » Remarquez, dit M. Fremont, qu'il s'agit de *succomber en consentant au péché.* Voilà l'acte de la volonté qui est précisément ce que ce Père nomme *opération*, *operemur.*

(1) *In Ep. ad Gal.* c. v, jam cit.

Achevez votre lecture, lui répliquai-je. Alors il continua de lire ainsi : « Par exemple, la beauté » d'une femme agréable se présente, et excite à la » délectation de l'impureté. Mais si la beauté inté- » rieure et l'éclat de la chasteté nous délectent da- » vantage par la grâce qui vient de la foi en Jésus- » Christ, NOUS VIVONS ET NOUS OPÉRONS suivant cette » délectation ; SECUNDUM HANC VIVIMUS, ET SECUNDUM » HANC OPERAMUR. » Vous voyez, poursuivis-je, que la délectation qui est victorieuse de la tentation n'est pas en général toute délectation forte ou foible. Cette victoire est réservée à la délectation ou amour qui, se trouvant dans le degré supérieur, va jusqu'à être l'amour dominant de la vertu.

Ce texte, disoit M. Fremont d'un ton hautain et triomphant, est décisif pour nous. Tout notre systême s'y trouve établi en peu de paroles. On y voit le plus grand plaisir qui est le seul ressort capable de remuer le cœur vers le bien ou vers le mal. C'est lui qui nous détermine par son actuelle supériorité.

Votre prévention, répliquai-je, vous fait voir votre systême dans un texte où il n'est point. Si saint Augustin parloit d'une délectation indélibérée, qui produisît invinciblement par son actuelle supériorité sur l'autre délectation opposée, la délectation libre ou amour de notre volonté pour le vice ou pour la vertu, vous pourriez nous objecter ce texte du saint docteur. Mais il est visible que la délectation, dont saint Augustin parle ici, est une délectation délibérée de la volonté, et un amour de préférence pour un objet à l'exclusion d'un autre. Il s'agit de la beauté d'une femme. Elle excite la volonté d'un homme,

movet,

movet, dit saint Augustin. Demandons à ce Père à quoi elle l'excite. Est-ce à la délectation indélibérée et involontaire? Nullement, car cette sorte de délectation est déjà en lui, et celle-là ne suffiroit jamais seule pour achever la tentation. L'objet qui tente cet homme, et qui lui a donné une délectation indélibérée et involontaire, l'excite déjà à la délectation délibérée de sa volonté pour une action impure et défendue. *Movet ad delectationem fornicationis*, dit saint Augustin. Ainsi saint Augustin parle ici précisément comme s'il disoit ces mots : Cette beauté qui se présente aux yeux de cet homme, excite sa volonté à se délecter, ou à se complaire librement dans le crime; *movet ad delectationem*. C'est l'amour libre et criminel que le tentateur veut exciter et faire régner dans la volonté. Mais si l'homme tenté est plus délecté par la chasteté que par l'incontinence, *si plus delectat*, c'est-à-dire s'il aime mieux la vertu que le vice, l'amour de la chasteté, qui demeure supérieur dans sa volonté, règle le détail des actions qu'on nomme les mœurs. *Secundùm hanc vivimus, et secundùm hanc operamur.*

Quoi, dit M. Fremont, voulez-vous soutenir, contre l'évidence de la chose, qu'une tentation d'impureté, qui excite un homme au vice, n'est pas une délectation indélibérée?

J'admets sans peine, repris-je, une délectation indélibérée qui surprend d'abord cet homme. Mais cette délectation indélibérée, ou plaisir prévenant, ne peut point former la tentation si vous n'y ajoutez rien qui aille plus avant. Saint Augustin suppose ce qu'il faut nécessairement supposer pour faire une

tentation véritable. Il faut que la délectation involontaire aille jusqu'à exciter la volonté pour en obtenir une délectation libre ou amour de complaisance en faveur du vice. C'est ce que saint Augustin exprime clairement : *Movet ad delectationem fornicationis.* La délectation involontaire, qui est déjà à la porte du cœur, s'efforce d'y entrer pour devenir volontaire. Autrement il ne pourroit y avoir ni péché, ni même tentation. Ainsi que gagnerez-vous en objectant la délectation indélibérée par laquelle la tentation commence ? Il faut venir malgré vous à la seconde délectation, à laquelle la première *excite.* Or la seconde, à laquelle la première excite, ne peut être que volontaire et délibérée. C'est un amour de complaisance pour le crime. Mais si cet homme aime mieux la vertu, l'amour chaste et pieux, qui se trouve supérieur en lui, commande les actions extérieures qu'on nomme vertueuses. *Secundùm hanc operamur.*

Comme M. Fremont ne trouvoit pas son compte dans l'explication du terme *d'opérer, operemur,* il faisoit tous ses efforts pour faire valoir celui de *délecter, delectat.* Mais je lui parlai ainsi :

Voulez-vous recevoir la clef de cette expression de saint Augustin des propres mains de ce grand docteur ? Ecoutez-le de bonne foi avec un cœur docile sans raisonner. *Major enim et præpollentior delectatio eorum justitia est. Cette délectation supérieure,* dit-il au même endroit, *est leur justice* même. Vous n'ignorez pas, monsieur, que, selon le langage universel de l'Ecriture et de la tradition, *la justice* de l'homme est l'assemblage de toutes ses ver-

tus libres et méritoires. C'est cette volonté délibérée et cette détermination habituelle, par laquelle le juste préfère Dieu aux créatures. C'est ce qui le rend juste, et digne de la récompense céleste. Cette justice de l'ame n'est point un plaisir prévenant et indélibéré, avec lequel un homme pourroit être injuste, impie, et ennemi de Dieu. C'est une complaisance délibérée, ou amour libre de la volonté, qui la rend juste et méritoire. *Eorum justitia est.* Faites donc taire tout votre parti, qui imite les Juifs. Ceux-ci tenoient le texte de la loi dans leurs mains et la citoient avec présomption sans l'entendre. *Tenentes legem nescierunt me* (1). Les prétendus disciples de saint Augustin se vantent sans cesse de suivre le texte de ce Père, sans comprendre ce qu'il enseigne. Voilà saint Augustin qui vous crie que la délectation dont il parle n'est point un plaisir indélibéré et involontaire, mais qu'elle est cette complaisance volontaire et délibérée, qui est une volonté méritoire, et en un mot *la justice* même des justes. *Eorum justitia est.* Si j'avois à faire tout exprès un texte formel contre votre systême, pourrois-je en faire un plus décisif? Je ne le vais point chercher dans quelque coin écarté. Il s'agit de l'endroit même, que Jansénius veut *écrire en caractères d'or* comme *très-clair*, comme *le plus clair de tous*, comme celui qui développe *très-pleinement* tout votre systême. C'est dans cet endroit même que saint Augustin exclut expressément votre systême, et nous déclare qu'il parle d'une délectation délibérée qui rend l'homme juste. *Eorum justitia est.*

(1) *Jerem.* II, 8.

Il faudroit, me dit M. Fremont, montrer par d'autres endroits de saint Augustin qu'il prend la délectation dans le sens d'un amour délibéré.

Je le démontre, repris-je, par l'endroit même que vous m'objectez, et que Jansénius préfère à tous les autres, comme le plus décisif. *Clarissimus et præclarissimus*. De plus, cette vérité est évidente en cent endroits du texte de ce Père. Par exemple, le saint docteur prouve que toutes les vertus coulent de l'amour, comme de leur source; que la prudence, la force, la tempérance et la justice en sont comme les ruisseaux, parce que l'homme n'est ni prudent, ni courageux, ni tempérant, ni juste *par aucune autre délectation*, que par l'amour de Dieu; *nullâ aliâ delectatione temperans est* (1). Il parle manifestement en cet endroit de l'amour délibéré par lequel l'homme aime Dieu, et le prochain avec soi-même en Dieu, pour accomplir *la loi et les prophètes*.

Vous subtiliserez tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont d'un ton haut. Ce n'est point notre amour délibéré qui attire notre volonté à vouloir; mais c'est au contraire le plaisir indélibéré qui attire notre volonté à aimer.

Vous êtes docteur en Israël, repris-je, *et vous ignorez* ce qui saute aux yeux dans saint Augustin! Écoutez ce Père, et rendez gloire à Dieu : *Trahitur animus et amore; le cœur est attiré par l'amour* (2). Ne dites donc plus que l'amour n'attire point la volonté. C'est contredire visiblement le langage du

(1) *Ep.* CLV, *ad Maced.* n. 15 et 16 : tom. I, pag. 541. — (2) *In Joan.* tract. XXVI, n. 3 : tom. III, part. 2, pag. 495.

saint docteur. Mais écoutez encore saint Augustin : *Qu'est-ce qu'être attiré par la délectation?* Voilà précisément ce que nous voulons savoir. Voyons sa décision : *Délectez-vous*, dit-il après le Psalmiste, *dans le Seigneur, et il vous donnera ce que votre cœur demande. Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.* La décision du saint docteur est claire comme le jour. Selon la règle fondamentale de ce Père, cette délectation est libre, puisque Dieu *s'adresse à la volonté* de l'homme, pour la lui commander; et elle est méritoire, puisque la récompense lui est promise. *Delectare :* voilà le commandement. *Et dabit :* voilà la promesse des récompenses. La voilà la délectation libre et méritoire, qui est la bonne volonté ou *justice* même. Peut-on fermer les yeux aux rayons du soleil? Peut-on refuser de croire saint Augustin, qui déclare si expressément ce qu'il entend par *délectation?* Ce Père dit encore que la volonté est attirée par son propre amour. *Amando trahitur, etc.* (1). Votre objection est donc vaine; car voilà l'amour qui est l'attrait de la volonté.

Ce n'est point, dit M. Fremont, l'amour qui cause la délectation. C'est au contraire la délectation qui produit l'amour.

Contredirez-vous toujours saint Augustin, reprisje? Écoutez-le encore une fois; il vous crie ces mots: *Trahitur animus et amore; la volonté est attirée par l'amour. Amando trahitur.* Ce Père ajoute ailleurs : « Une bonne œuvre délecte d'autant plus » un homme, qu'il aime Dieu d'un plus grand

(1) *In Joan.* tract XXVI, n. 5 : tom. III, part. 2, pag. 496.

» amour (1). » Vous le voyez combien saint Augustin est loin de vous. Il vous soutient que c'est l'amour délibéré, et dominant au dedans de nous, qui est la source, la cause, la règle et la mesure de la délectation ou complaisance volontaire que nous avons pour un objet.

Voilà, disoit M. Fremont, un langage forcé et bizarre, que vous voulez faire parler à saint Augustin, pour éluder son texte le plus formel en notre faveur. La délectation est un plaisir, et non une volonté délibérée, selon le monde entier.

J'en prends, repris-je, le monde entier pour juge. Les termes de *delectare* et de *delectatio*, dont il s'agit dans le texte de saint Augustin, sont des mots latins, qui signifient d'ordinaire une volonté délibérée, un amour, ou complaisance de notre volonté. C'est en ce sens que saint Augustin s'explique lui-même. Vous venez de l'entendre, dans l'endroit même que vous nous objectez comme *le plus clair de tous*. Vous avez vu les autres endroits, où il définit clairement ce terme. De plus oseriez-vous dire que dans l'usage le plus propre de la langue latine, ces mots, *Id me delectat*, ne doivent pas être traduits en français par ceux-ci: C'est ce que j'aime; c'est ce que je veux; c'est ce que je choisis. C'est ainsi que le terme de *delectat*, ou celui de *juvat*, exprime la même chose que ceux de *placet*, ou *volo*. Les Romains prononçoient leurs sentences de mort en cette forme. Par exemple, nous lisons ces mots: *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.* Le terme *placet*, qui exprime une délectation ou plaisir, signifie évi-

(1) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 55.

damnent la volonté délibérée du juge, de punir de mort l'accusé. C'est encore ainsi que nos rois ont coutume de parler dans tous leurs actes les plus solennels : *Car tel est notre plaisir*. Ce plaisir, ou délectation du prince, n'est nullement un plaisir indélibéré; c'est une volonté suprême, et une décision fondée sur la plus mûre délibération de son conseil. Jésus-Christ même a parlé ainsi : *Ita fuit placitum ante te* (1). Le *bon plaisir* de Dieu est cette volonté libre, que Dieu a formée dans son profond conseil sur les hommes. Saint Paul a parlé de même : *Selon le bon plaisir de Dieu* (2). Mais que dis-je? Le monde entier ne parle presque jamais autrement. Ecoutez les hommes depuis le matin jusqu'au soir. Voici leur langage : Vous plaît-il? ne vous plaît-il pas? c'est-à-dire, Voulez-vous, ou ne voulez-vous point? consentez-vous librement, ou refusez-vous votre consentement libre? Quand un homme répond à une demande : Il ne me plaît pas, les petits enfans mêmes conçoivent d'abord qu'il ne veut pas consentir à ce qu'on lui propose. Ainsi les petits enfans mêmes comprennent à toute heure dans le langage naturel du monde entier, ce qu'un excès de prévention vous empêche d'entendre dans le texte de saint Augustin. Tout s'y réduit à dire que chacun *opère*, c'est-à-dire règle ses œuvres ou mœurs au dehors, suivant le principe d'amour qui le domine au dedans.

Encore une fois, s'écria M. Fremont, l'amour n'est point un attrait.

Eh! ne savez-vous pas, repris-je, ce que saint Augustin dit si souvent? D'un côté, il nous avertit que

(1) *Matth.* XI, 26. — (2) *Ephes.* I, 9.

la délectation est comme le poids de l'ame. D'un autre côté, il parle ainsi : « Mon poids est mon » amour (1). » Voilà la délectation et l'amour qui sont précisément la même chose. L'amour est *comme le poids de l'ame ;* c'est l'attrait qui l'incline, c'est le ressort qui la meut dans le détail des mœurs pour exercer les vices et les vertus. Ce Père parle encore ainsi : « Mon poids est mon amour ; c'est par lui que » je suis porté partout où je vais (2). » Le saint docteur dit encore ces mots : « L'ame est portée par- » tout où elle se porte, par son amour comme par » un poids. C'est pourquoi il nous est commandé de » diminuer le poids de la cupidité, pour augmenter » celui de la charité, jusqu'à ce que l'un soit détruit » et l'autre consommé (3). » Voilà les deux délectations délibérées, ou amours opposés, savoir la cupidité pour le mal et la charité pour le bien. Comme la charité est en cet endroit une délectation libre du bien, la cupidité est prise aussi pour une délectation libre du mal. Saint Augustin dit ailleurs ces paroles : « Les corps ne tendent par leurs poids, que » comme les ames par leurs amours (4), » vers un côté plutôt que vers l'autre. Direz-vous encore que notre amour n'attire point notre volonté à choisir le bien ou le mal ? N'avouerez-vous pas que saint Augustin dit précisément de l'amour ce qu'il dit de la délectation ? C'est sur ce fondement que ce Père assure que l'amour est lui seul l'abrégé de toute la loi ; *breve præceptum.* Il ajoute : « *Dilige, et quod vis fac.* Ai-

(1) *Conf.* lib. XIII, cap. IX, n. 10 : tom. I, pag. 228. — (2) Ibid. — (3) *Ep.* CLVII, cap. XI, n. 9 : tom. II, pag. 545. — (4) *Ep.* LV, cap. X, n. 18 : pag. 134.

» mez, et faites tout ce qu'il vous plaira (1). » C'est un défi qu'il donne à l'homme, d'aimer d'une façon, et d'agir de l'autre. Un père tendre qui aime son fils, ne l'empoisonne point. Un ami intimement uni à son ami, ne le trahit point pour le livrer à un assassin. Un homme qui aime Dieu au-dessus de tout, ne veut lui préférer aucun des vices que Dieu condamne. « Pourvu que la racine de cet amour, dit le » saint docteur, soit au dedans, il ne peut sortir que » du bien de cette racine. » Ce Père parle encore dans le même esprit un peu au-dessous du fameux texte que Jansénius nomme *le plus clair de tous.* « Aimez, dit ce Père (2), et dites tout ce qu'il vous » plaira. » En effet, c'est le cœur qui règle et qui conduit la langue. Il est évident que les œuvres qui ne se font que librement, et selon le commandement de la volonté, ne se font jamais que suivant le principal amour, dont cette volonté est actuellement pleine. On peut changer de mœurs, en changeant d'amour; mais si on ne change point d'amour, on ne change point de mœurs. L'ambitieux qui ne se guérit point de l'ambition court toujours après la fortune; l'avare court de même après les trésors, et l'homme saint après les vertus. C'est le dedans qui règle le dehors; c'est l'amour qui décide des œuvres que l'amour commande. Chacun opère ou vit selon son amour.

C'est une leçon peu digne de saint Augustin, disoit M. Fremont, que de dire aux hommes que chacun suit son principal amour dans la pratique des mœurs.

(1) *In Ep. Joan.* tract. VII, n. 7: tom. III, part. 2, pag. 875. — (2) *In Ep. ad Gal.* cap. VI, n. 57: tom. III, part. 2, pag. 976.

Au contraire, repris-je, rien n'est moins compris du commun des hommes, et n'est plus important à comprendre que cette vérité. Veut-on corriger les hommes, et régler leurs mœurs? on les gronde, on les menace, on les gêne, on les charge d'un grand détail de règles. Mais rarement on prend soin de les persuader, de gagner leurs cœurs, d'y mettre le principe de l'amour du bien, et de leur rendre la vertu aimable. Il faut nourrir les hommes au dedans, pour les avertir utilement de ce qu'ils doivent faire au dehors. N'inspirez point aux hommes l'amour des vertus, vous n'établissez qu'une police extérieure et rigoureuse. Mais pénétrez jusque dans leurs cœurs, mettez-y un amour du bien qui soit supérieur à celui du mal, il est *nécessaire qu'ils opèrent*, c'est-à-dire, qu'ils règlent leurs œuvres suivant ce qu'ils aiment le mieux. *Aimez Dieu, et faites ce ce qu'il vous plaira.* L'amour de Dieu, s'il est sincère et sans illusion dans votre cœur, me répond que vous ne voudrez faire que le bien, qui plaît à Dieu, et que vous aurez horreur du mal, qui lui déplaît. C'est cette vérité fondamentale que le saint docteur répète en cent façons. « Il n'y a, dit-il (1), de vertu » en cette vie, qu'à aimer ce qui doit être aimé..... » Nous avançons dans la voie, non par nos pas, mais » par notre amour. Nous aurons Dieu d'autant plus » présent, que l'amour par lequel nous tendons vers » lui sera plus pur..... Or nos mœurs se discernent » par les choses que chacun aime. Mais il n'y a que » nos amours bons ou mauvais qui rendent nos » mœurs bonnes ou mauvaises. »

(1) *Ep.* CLV, *ad Maced.* n, 13 : tom. II, pag. 540.

Cette explication du terme *délecter*, disoit M. Fremont, peut être soutenue par subtilité. Mais vous m'avouerez de bonne foi que la nôtre est la plus naturelle, et que plusieurs théologiens anti-jansénistes sont d'accord avec nous dans ce point.

Si des théologiens sincèrement anti-jansénistes, repris-je, ont approuvé votre explication du mot de *délecter*, il faut les excuser sur cette erreur de fait, qui n'altère en rien leur foi. Mais il est visible qu'ils se trompent, puisqu'il est clair comme le jour, par le texte même que vous nous objectez, et par tant d'autres, que quand saint Augustin parle d'une délectation qui est la règle nécessaire de nos mœurs, il veut parler d'un amour délibéré qui domine en nous, et non d'un plaisir indélibéré. Vous venez de voir que c'est le langage naturel du monde entier aussi bien que du saint docteur. Mais voulez-vous en croire Jansénius même? Oseriez-vous le recuser?

Quoi, dit M. Fremont en souriant, voulez-vous que Jansénius même soit moliniste? Quel paradoxe!

Il ne l'est point, repris-je; mais il a fait un aveu décisif contre lui sur le texte de saint Augustin. Aussitôt j'ouvris le livre, et je lui fis lire ces paroles :

« Cette céleste délectation est, selon la pensée de » saint Augustin, un acte vital et indélibéré de l'ame. » C'est un amour et un désir, qui est antérieur au » CONSENTEMENT et à la DÉLECTATION, qu'on nomme » LE REPOS de l'ame OU SA JOYE (1). »

Je ne vois pas, dit M. Fremont, ce que vous prétendez tirer de ces paroles.

(1) *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

Voilà, repris-je, deux espèces de délectations différentes, que Jansénius distingue très-nettement. L'une, qui est la sienne et la vôtre, *est un acte vital et indélibéré de l'ame ;* cet acte est *antérieur* à l'autre que vous allez voir. L'autre acte postérieur est le *consentement* ou *la délectation qu'on nomme le repos* de l'ame *ou sa joie*. Voilà une seconde espèce de *délectation*, qui est sans doute délibérée, puisqu'elle est le *consentement* même de la volonté. C'est son *repos*, sa *joie*, sa complaisance libre dans l'objet aimé. Ainsi, de l'aveu même de Jansénius, on donne le nom de *délectation* à cet amour de *repos*, de *joie* et de complaisance, qui est *un consentement* délibéré.

Qu'importe, me dit M. Frémont, pourvu que le texte de saint Augustin, dont on dispute, doive s'entendre de *l'acte vital et indélibéré* qui est *antérieur* à ce *consentement ?*

C'est la question, repris-je. Continuez, je vous supplie, de lire le texte de Jansénius, et vous verrez bientôt ce qu'il est naturel d'en croire. Alors il lut ces mots :

« Il nous reste maintenant à examiner en quoi » consiste cette céleste délectation, qui est, comme » nous l'avons déjà démontré, la véritable grâce de » Dieu. IL EST CONSTANT QUE LA DÉLECTATION DE LA » CRÉATURE RAISONNABLE, QUAND ON LA PREND DANS » SON SENS PROPRE, (QUANDO PROPRIÈ SUMITUR) est » un acte particulier, qu'on nomme aussi UNE JOIE, » par laquelle l'ame SE REPOSE, avec une certaine sa» tisfaction et jouissance, dans l'objet présent. » Vous venez d'entendre Jansénius, qui distingue les

deux espèces de délectations. L'une est *un acte indélibéré* et un *désir*, qui est *antérieur au consentement* de la volonté. L'autre est un acte postérieur ; c'est le *consentement*, le *repos*, la *joie*, la *satisfaction* de l'ame, et la *jouissance de l'objet présent*. Il ne reste plus qu'à demander à Jansénius, laquelle de ces deux délectations est la délectation proprement dite; or il nous l'a déjà déclaré. Il avoue que QUAND le terme de délectation EST PRIS DANS SON SENS PROPRE, (QUANDO PROPRIÈ SUMITUR) il ne signifie point *l'acte indélibéré* et *antérieur*, mais le *consentement*, *le repos*, *la joie*, etc. Ainsi la délectation indélibérée ne peut être, de l'aveu même de Jansénius, qu'une délectation improprement dite; et quand on veut entendre le terme de délectation dans son sens propre, il faut l'entendre de la délectation délibérée, par laquelle la volonté *consent*, *se repose et se réjouit dans l'objet* présent. Voilà l'aveu formel et décisif de Jansénius. Je n'ai plus qu'à lui faire une question, à laquelle je le défie de me répondre. De quel droit donne-t-il une contorsion manifeste au texte du saint docteur sur la délectation, pour l'entendre dans un sens impropre, et pour éluder le sens propre dans lequel il doit être naturellement entendu ? *quando propriè sumitur*. Entendez le texte de saint Augustin dans ce sens propre, tout est aplani, la liberté est sauvée, votre systême absurde et odieux est renversé. *La délectation de la créature raisonnable*, par exemple, celle d'un juste, est un *consentement* et une *joie*, par laquelle *l'ame se repose* en Dieu *avec une certaine satisfaction et jouissance*. Ainsi il est vrai à la lettre, que cette délecta-

tion du juste est *sa justice* même, comme le saint docteur l'assure : *Eorum justitia est.* Notre explication du texte de saint Augustin est donc, de l'aveu de Jansénius, simple, naturelle, littérale, propre et décisive. Au contraire, la vôtre est forcée, illusoire, artificieuse et contraire à la propre signification des paroles.

Jansénius, me dit M. Fremont, a eu tort de faire cet aveu. Nous le désavouons en ce point, où il a excédé.

Il a cru, repris-je, cet aveu si nécessaire pour ne manquer pas à la bonne foi, qu'il l'a répété un peu plus bas. « La délectation, dit-il, qui est la source » des péchés, n'est point cette délectation PROPRE- » MENT DITE (PROPRIÈ DICTA) qui est le troisième » acte de l'ame, et qu'on a coutume de nommer aussi » UNE JOIE, en tant qu'elle est LE REPOS DU DÉSIR. » Mais elle est ou le premier mouvement de la con- » cupiscence, ou un désir INDÉLIBÉRÉ. » Encore une fois, poursuivis-je, de quel droit et de quel front Jansénius ose-t-il préférer le sens impropre du texte de saint Augustin, à son sens propre et naturel ; *propriè dicta?* Quoi donc, ce texte tant vanté, ce texte *si clair et le plus clair de tous*, ce texte qui développe *très-pleinement* tout votre systême, ce texte que Jansénius veut *écrire en caractères d'or*, ne dit rien pour votre parti, à moins qu'on ne lui arrache sa signification propre et naturelle, pour lui donner par une contorsion captieuse un sens impropre et forcé? Laissez-le dans sa signification propre et naturelle; entendez-le comme *on a coutume* de prendre le terme de *délecter*, votre systême perd son soutien,

il tombe sans ressource. *Quando propriè sumitur*, etc. *Propriè dicta*, etc. Ne vaut-il pas mieux expliquer le texte du saint docteur dans son sens propre, et rejeter un système odieux, qui est le fond tout entier de la doctrine de Jansénius, condamnée par cinq constitutions du saint Siége apostolique?

Je vous répète, disoit M. Fremont, que Jansénius a fait mal à propos et sans nécessité cet aveu, dont vous voulez vous prévaloir.

Il ne l'a point fait sans nécessité, repris-je, et il ne pouvoit nous le refuser, sans manquer évidemment à la bonne foi. Ecoutez saint Thomas, que Jansénius cite; ce grand Docteur des écoles vous dit : IL Y A DANS LA VOLONTÉ UNE DÉLECTATION QU'ON NOMME JOIE (1). De là il conclut qu'il y a une délectation ou « joie en Dieu et dans les anges,.... parce que Dieu » est en joie par une très-simple opération, et que » les anges se réjouissent en Dieu par une joie incor» ruptible. » Il ajoute qu'outre *la délectation qui nous est commune avec les animaux*, et qui est un plaisir indélibéré, nous en avons une *raisonnable*, qui nous est *commune avec les anges*. Puis il soutient que toute délectation *n'est pas mauvaise*, c'est-à-dire déméritoire, *puisqu'il est dit : Délectez-vous dans le Seigneur* (2). Voilà saint Thomas qui cite le même texte de l'Ecriture que saint Augustin, pour établir une délectation commandée, et par conséquent libre. Aussi dit-il que « LA DÉLECTATION EST UN » REPOS DE LA VOLONTÉ et de tout appétit dans le » bien, et que par cette raison nous jugeons suivant » la délectation de la volonté humaine si un homme

(1) 1. 2. q. XXXI, art. IV. — (2) Ibid. q. XXXIV, art. IV.

» est MORALEMENT bon ou méchant. » Il ajoute que l'objet « dans lequel la volonté se repose, est sa fin. » OR LA DÉLECTATION, dit-il, EST LE REPOS de la vo- » lonté et de tout appétit dans le bien. C'est pour- » quoi on juge principalement suivant la délectation » de la volonté humaine, si un homme est bon ou » méchant; car celui-là est bon et vertueux, qui met » sa joie dans les œuvres vertueuses; et celui-là est » méchant qui la met dans les œuvres mauvaises. » Mais pour les délectations de l'appétit sensitif, elles » ne sont point la règle de la bonté ou de la malice » MORALE. » Vous voyez que saint Thomas regarde la délectation indélibérée, comme n'étant point *la règle de la bonté ou de la malice morale ;* c'est *la délectation de la volonté* qui en décide. Celle-là est *le repos* et la joie de la volonté dans sa fin. Jansénius n'a donc avoué, sur la délectation délibérée, que ce qui saute aux yeux dans saint Augustin et dans saint Thomas. Suivez ces saints docteurs sur la définition du terme de *delector.* Suivez Jansénius même, qui n'ose désavouer que ce terme, quand il est pris dans sa signification propre, pour *la créature raisonnable,* exprime *un consentement* libre de la volonté, un *repos*, une *joie*, une complaisance d'amour. *Quando propriè sumitur*, etc. *Propriè dicta*, etc. Dès ce moment votre système tombera sans ressource. Qu'y a-t-il de plus scandaleux, que de prendre le texte de saint Augustin dans un sens impropre et forcé, pour lui faire enseigner un système également contraire à la foi et aux bonnes mœurs, pour réduire le jansénisme à un fantôme ridicule, et pour tourner en dérision les cinq constitutions du Siége apostolique avec

le serment du Formulaire ? Qu'y a-t-il de plus honteux pour votre cause, que de voir le texte nommé par Jansénius *très-clair, le plus clair de tous*, qui développe *très-pleinement* tout le système du parti, et qui mérite d'être *écrit en caractères d'or*, si éloigné de vous être favorable, que vous ne pouvez en faire aucun usage qu'en le tournant dans un sens impropre par des contorsions ?

M. Fremont vouloit me répondre avec une grande vivacité. Mais nous fûmes interrompus par un de mes amis qui survint. La dispute ne manquera pas de recommencer bientôt. Je suis, etc.

SIXIÈME LETTRE.

Continuation sur le texte de saint Augustin par rapport au système des deux délectations.

M. Fremont revint hier chez moi pour continuer nos éclaircissemens. Mais j'aperçus d'abord qu'il n'étoit nullement touché de tout ce que je lui avois dit dans notre conversation précédente sur le système des deux délectations. C'est ce qui m'obligea à lui demander en quel temps saint Augustin avoit commencé à croire la grâce efficace par elle-même.

Ce fut, me dit-il, quand il composa ses livres à Simplicien. Voici, poursuivit-il en ouvrant le livre, les paroles du saint docteur : « Pendant que je pen» sois autrement, Dieu me découvrit ce qui développe » cette question, lorsque j'écrivois, comme je l'ai dit,

» à l'évêque Simplicien (1). » Voilà la date précise de son changement de doctrine.

Que pensoit-il, repris-je, avant ce temps-là ?

Jusque là, dit M. Fremont, ce Père avoit cru que « la foi, par laquelle nous croyons en Dieu, n'est pas » un don de Dieu, mais qu'elle vient de nous, en » tant que de nous-mêmes; en sorte que nous obte- » nons par (cette foi) les dons de Dieu pour vi- » vre, etc. (2). » Aussi ce Père avoue-t-il avec une profonde humilité, qu'il étoit alors demi-pélagien. « Mais pour notre consentement sur la prédication » de l'Evangile, dit-il (3), je croyois que c'étoit notre » propre mérite, et qu'il venoit de nous en tant que » de nous. Quelques-uns de mes ouvrages écrits avant » mon épiscopat, montrent assez que J'ÉTOIS DANS » CETTE ERREUR. »

En quelle année, repris-je, ce Père écrivit-il à Simplicien ?

Ce fut, me répondit M. Fremont, l'an 397, quelque temps après qu'il fut entré dans l'épiscopat.

Et le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, poursuivis-je, quelle date lui donnez-vous ?

La voici, reprit M. Fremont en ouvrant le volume de saint Augustin où ce Commentaire se trouve. Il l'écrivit l'an 394, trois ans avant ses livres à Simplicien.

N'est-ce pas, continuai-je, dans cette même année 394 que ce Père composa aussi son *Commentaire sur l'Epître aux Romains?*

M. Fremont voulut s'en assurer par le texte qu'il

(1) *De Præd. Sanct.* cap. III, n. 8 : tom. X, pag. 795. — (2) Ibid. n. 7 : pag. 793. — (3) Ibid.

consulta. Puis il me dit que ces deux Commentaires avoient été écrits précisément dans la même année.

Ce fondement étant posé, repris-je, vous devez avouer que saint Augustin raisonnoit, cette année 394, en demi-Pélagien, contre le vrai sens de l'Apôtre. D'ailleurs il faut supposer qu'il parloit sincèrement et précisément alors selon sa pensée. Or il croyoit alors que le commencement de la foi se formoit en nous sans aucune grâce efficace, et que c'étoit par cette première démarche, que nous méritions les autres *dons de Dieu pour vivre* pieusement. Ainsi, suivant la doctrine que saint Augustin enseignoit cette année, l'homme qui fait le bien n'est distingué des pécheurs devant Dieu, il n'obtient *les dons*, ne mérite, et ne parvient au salut, qu'en vertu de cette première foi, qui est exercée par le libre arbitre, sans aucune grâce efficace : *J'étois dans cette erreur*, dit ce Père.

Eh bien ! que concluez-vous de là ? me dit M. Fremont avec chagrin.

J'en conclus, repris-je, que ce Père ne pouvoit pas être tout ensemble demi-pélagien et janséniste cette année-là. Voulez-vous le faire parler en même temps comme un Janséniste pour les deux délectations dans le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, et comme un demi-Pélagien dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains?* Voulez-vous que, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, il ait réduit tout le mérite et tout le discernement de l'homme fidèle à une foi exercée sans grâce efficace, et que d'un autre côté il ait soutenu, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, que l'homme mis entre deux délecta-

tions prévenantes, dont la plus forte est toujours invincible, ne peut vouloir ni le bien ni le mal, qu'autant qu'il est inévitablement et invinciblement déterminé par l'une ou par l'autre délectation? C'est vouloir que saint Augustin ait parlé comme un homme en délire, et qu'il soit tombé dans la plus extravagante contradiction. S'il avoit été capable de cette folie, il faudroit le mépriser autant que nous l'admirons. Voulez-vous déshonorer un si sublime docteur, et vous ôter l'unique ressource de votre cause, qui est d'alléguer son autorité? Quand nous supposons qu'il parloit en demi-Pélagien dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, nous supposons ce qu'il avoue lui-même, et qu'il a expressément rétracté. Nous supposons qu'il a parlé naturellement et conséquemment, selon les principes dont il étoit alors prévenu. « Quelques-uns, dit-il, de mes ouvrages » écrits avant mon épiscopat montrent assez que » j'étois dans cette erreur. » Mais pour le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, il ne pourroit point y avoir parlé en Janséniste, et y avoir rétabli le système des deux délectations invincibles, sans trahir sa conscience, sans démentir ses sentimens, et sans se rendre ridicule par la plus folle contradiction.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, pouvoit croire dès ce temps-là, que la volonté de l'homme suit toujours nécessairement la plus forte des deux délectations.

Il est clair comme le jour, repris-je, qu'il ne pouvoit pas le penser, selon le principe qu'il suivoit alors. En voici la démonstration : Si saint Augustin avoit cru que l'homme veut toujours suivant sa plus forte

délectation, il auroit cru sans doute que le commencement de la foi est produit par la délectation supérieure du bien, qui est inévitable et invincible par elle-même, et par conséquent que le commencement de la foi vient de la grâce efficace. Or, il est évident, par saint Augustin, qu'il ne croyoit nullement alors que le commencement de la foi vînt de cette délectation supérieure et invincible, que vous nommez la grâce efficace. Donc il ne croyoit point alors que la volonté de l'homme fût déterminée invinciblement par la plus forte des deux délectations. Il auroit fallu que saint Augustin eût rêvé comme les frénétiques, pour établir un système si janséniste, et si opposé à *l'erreur* demi-pélagienne qu'il soutenoit actuellement. Souvenez-vous que, de votre propre aveu, saint Augustin a été encore pendant trois ans demi-pélagien après avoir composé le texte où vous prétendez qu'il étoit déjà janséniste. Souvenez-vous que, de votre propre aveu, ce Père soutenoit dans un Commentaire l'erreur pélagienne, au même temps où vous assurez qu'il soutenoit dans un autre Commentaire le système de Jansénius. Selon vous, d'un côté il vouloit, comme Jansénius, que nul homme ne pût croire en Jésus-Christ que par une délectation invincible, et de l'autre il soutenoit que tout le mérite des fidèles vient de ce qu'ils croient sans aucune invincible délectation. Que vous a fait saint Augustin, pour vouloir le rendre si méprisable, si ridicule et si indigne d'être écouté ? N'est-il pas plus naturel de justifier un si grand docteur, en supposant qu'il a pris les termes de *délecter* et de *délectation* dans leur sens propre; *quando propriè sumitur*, etc. *propriè dicta*, etc.? Quoi donc, ce texte, que vous ne pouvez citer qu'en le tournant à

un sens impropre, ce texte où vous voulez mettre saint Augustin en délire, ce texte où vous voulez tirer le jansénisme des paroles d'un demi-Pélagien, est-il le texte *très-clair, le plus clair de tous*, le texte qui développe *très-pleinement* tout votre système, enfin le texte que Jansénius vouloit *écrire en caractères d'or?* Que pouvons-nous croire des autres beaucoup moins clairs, puisque celui-ci est si insoutenable?

Ce texte de saint Augustin, dit M. Fremont, n'est pas le seul que nous puissions citer. Ce Père ne parle-t-il pas ainsi : « Nous voulons chaque chose » d'autant plus fortement que nous connoissons avec » plus de certitude combien elle est bonne, et que » nous en avons une plus ardente délectation (1). » Voilà la délectation indélibérée, qui, étant plus ou moins forte, est la cause et la mesure de notre volonté ou amour délibéré pour chaque objet.

Saint Augustin, repris-je, ne parle point ici d'une délectation involontaire. Il parle d'un amour délibéré, qui est la règle et la mesure de nos affections et de nos choix dans le détail des mœurs. C'est ainsi que nous avons déjà vu ce Père qui dit : Si le bien commandé « ne délecte point et n'est point aimé, » on ne le pratique point, on ne l'entreprend point, » on ne vit point bien (2). » C'est l'amour qui est la règle et la mesure des œuvres. C'est encore ainsi que ce Père dit : « On est d'autant plus délecté » par une bonne œuvre, qu'on aime davantage » Dieu (3). » Voilà l'amour qui est la règle et la mesure de la délectation. C'est l'amour qui décide,

(1) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54. — (2) *De Spir. et Litt.* cap. IV, n. 5 : pag. 87. — (3) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : pag. 55.

et qui donne, à proportion de sa force, plus ou moins de bonne volonté pour une bonne œuvre. C'est ainsi qu'un avare épargne à proportion de son avarice, et qu'un ambitieux se tourmente pour sa fortune à proportion de son ambition. Mais voulez-vous écouter saint Augustin dans l'endroit même que vous venez de citer? Voici ses paroles : « Mais afin que ce qui ne délectoit point, délecte, » dit ce Père (1), *c'est la grâce* de Dieu qui aide les » volontés des hommes. » Vous le voyez : la délectation dont le saint docteur parle, n'est point un plaisir involontaire; c'est une complaisance volontaire que la grâce de Dieu opère en nous, en ce qu'elle *aide les volontés des hommes*.

Le saint docteur, me dit M. Fremont, ne déclare-t-il pas que notre bonne volonté « seroit très-grande, » si la justice délectoit notre ame, en sorte que cette » délectation surmontât tout plaisir et toute douleur » contraire. » De là il conclut que l'homme ne peut point désirer « le bien connu, à moins que ce bien » ne le délecte autant qu'il doit l'aimer (2). »

Vous avez déja vu, repris-je, que ces expressions se réduisent à dire que notre délectation délibérée, ou amour dominant, est la règle et la mesure de nos affections particulières dans le détail des mœurs. Comme un avare est au comble de l'avarice, quand l'amour de l'argent surmonte en lui toute bienséance, de même l'amour de Dieu est au comble dans un saint, quand il surmonte toute tentation de plaisir mondain.

(1) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : pag. 54. — (2) *De Spir. et Litt.* cap. XXXV, n. 63 : pag. 122.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, n'assure-t-il pas que « Dieu ne donne point quelquefois à ses » saints la connoissance certaine ou LA DÉLECTATION » VICTORIEUSE à l'égard d'une œuvre juste, afin qu'ils » sachent que ce n'est pas d'eux-mêmes, mais de lui, » que vient la lumière qui illumine leurs ténèbres, » et la douceur qui rend leur terre fertile, etc. (1). » Voilà une délectation indélibérée, puisque c'est un secours de grâce pour faire vouloir à la volonté la bonne œuvre, comme la lumière est donnée pour faire connoître cette même œuvre à l'entendement. De plus cette *délectation* est *victorieuse*, c'est-à-dire efficace par elle-même. Que nous faut-il de plus pour notre systême?

1° Cette objection tant vantée par votre parti, lui répliquai-je, n'a pas même de quoi être sérieusement proposée comme une objection véritable. Vous supposez que cette délectation est indélibérée; et toute votre preuve se réduit à dire qu'elle est *victorieuse*, pour faire vouloir l'*œuvre juste*. Mais ne vous ai-je pas démontré que, dans le langage de saint Augustin, c'est la délectation délibérée, ou amour dominant dans la volonté, qui décide des œuvres, et qui remporte la victoire sur l'affection opposée? Vous ne faites donc que répéter sur ce passage un raisonnement déjà renversé par une réponse démonstrative.

2° Le saint docteur parle en cet endroit de la grâce spéciale, par laquelle Dieu s'assure de faire croire et vouloir *à ses saints* ce qu'il lui plaît pour *une œuvre juste* (sans préjudice de la grâce suffi-

(1) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XIX, n. 32 : pag. 57.

sante, que ce Père établit si souvent ailleurs pour la possibilité des commandemens). Il parle ici de la disposition que la grâce met dans l'entendement, savoir *une connoissance certaine* du bien; et de la [redacted]isposition qu'elle met dans la volonté, savoir *une* [redacted]*électation victorieuse* dans le bien, ou amour do-[redacted]inant de la vertu. Comme *la connoissance certaine* [redacted]e la grâce opère est une persuasion de l'entende-[redacted]ent, de même la *délectation victorieuse* que la [redacted]âce opère, est une complaisance ou amour de la [redacted]lonté. C'est cet amour dominant dans le cœur des [redacted]ints qui est victorieux de l'attrait du péché, et qui [redacted]ommande toutes les ve

3o Vous prétendez [redacted] *on victorieuse,* [redacted]st nécessairement vi[redacted] prenez-vous? Tout général d'armée[redacted] tuellement victo-[redacted]eux, l'est-il par une[redacted] inévitable et invin-[redacted]e? Ne peut-il [redacted] une fois, et non une [redacted]par un [redacted], ou par l'inégalité de sa [redacted] dite la *délectation victo-rieuse* est efficace par el e, c'est-à-dire par un attrait inévitable et inv : où en trouvez-vous quelque preuve? Vous d la délectation est victorieuse, parce qu'elle est ieure en forces à la volonté : pourquoi osez- e dire, quand saint Augustin ne le dit pas? Vous dites que la délectation est victorieuse de la volonté : sur quel fondement le soutenez-vous? Il est naturel d'entendre que la délectation est victorieuse, de la tentation qui est rejetée par la volonté, et non de la volonté qui la rejette par son libre choix. La volonté, loin d'être vaincue par la grâce, est au contraire secourue, et

rendue victorieuse par son secours. Si elle étoit vaincue, elle seroit sans mérite. Au contraire, la grâce, loin de la vaincre, lui fait remporter la victoire, et acquérir un vrai mérite, par l'usage victorieux qu'elle fait de sa liberté. C'est l'amour dominant par le secours de la volonté, qui est cette délectation victorieuse de la tentation, et qui décide pour la bonne œuvre. Ainsi tout vous manque en cet endroit pour faire une vraie objection.

M. Fremont revenoit sans cesse à dire que l'amour délibéré n'est point une délectation victorieuse du péché en vous. Voulez-vous, lui dis-je, consulter encore une fois saint Augustin, pour vous détromper là-dessus? Ecoutez-le pour apprendre ce que l'Apôtre veut exprimer, quand il dit : Je me délecte, ou *je me complais dans la Loi de Dieu.* « La délectation » du bien, dit ce Père (1), par laquelle l'homme re- » fuse de consentir au mal, non par la crainte de la » punition, mais par l'amour de la justice, ne doit » être atttibuée qu'à la grâce. » Voilà la *délectation* délibérée du bien, par laquelle l'homme refuse de *consentir au mal.* Ce Père dit, que cette *délectation* vient alors, *non de la crainte de la punition, mais de l'amour de la justice.* C'est sans doute une délectation de la volonté pour une bonne œuvre contre la tentation, laquelle est délibérée, puisqu'elle vient de l'*amour de la justice* même. M. Fremont paroissant toujours plein de ses préjugés, je lui lus ces mots de saint Augustin : « L'ame est mue par son » amour, comme vers le lieu où elle tend. Le lieu » de l'ame n'est point dans un espace que la forme

(1) *Cont. duas Epist. Pelag.* lib. 1, cap. x, n. 22 : tom. x, p. 422.

» du corps occupe. Mais il consiste dans la délectation à laquelle l'ame se réjouit d'être parvenue par » son amour. La délectation pernicieuse suit la cu- » pidité, et la délectation fructueuse suit la cha- » rité (1). » Voilà la délectation *proprement dite*, comme nous l'avons déjà vu dans ce Père. Elle consiste dans une joie ou complaisance de la volonté, qui *se réjouit d'être parvenue par son amour* à la jouissance de son objet. *La délectation pernicieuse suit* l'amour des créatures, *la délectation fructueuse suit* l'amour du Créateur. Ainsi il est clair comme le jour, que ce Père parle non d'une délectation indélibérée qui produise l'amour, mais d'une délectation ou complaisance délibérée, qui suit l'amour, et qui en est le fruit.

Comme M. Fremont confondoit toujours les deux délectations, je lui lus encore une fois ces paroles de saint Augustin : « L'homme est attiré en aimant, » c'est-à-dire qu'il est déterminé aux vertus par son amour. Saint Augustin poursuit ainsi : « Il est attiré » par le lien du cœur. Voyez comment le Père at- » tire. Il délecte en instruisant, ET NON EN IMPOSANT » QUELQUE NÉCESSITÉ. *Docendo delectat*, NON NE- » CESSITATEM IMPONENDO (2). » Ainsi nulle délectation, ni délibérée, ni indélibérée, n'opère nécessairement l'amour délibéré.

Ce n'est pas une nécessité *totale et absolue*, disoit M. Fremont : elle n'est que *relative et partielle*.

Vous ne trouverez, repris-je, aucune trace de cette distinction dans saint Augustin. Il exclut de la délectation toute sorte de nécessité et d'attrait nécessi-

(1) *Enarr. in Ps.* IX, n. 15 : tom. IV, pag. 52. — (2) *In Joan.* tract. XXVI, n. 7 : tom. III, part. 2, pag. 496.

tant sans aucune exception : *non en imposant*, dit-il, *quelque nécessité*. Ecoutez-le encore : « Comme » la vraie raison, dit-il, enseigne qu'une nature est » meilleure, quand aucun objet illicite ne la délecte, » la vraie raison n'enseigne pas moins qu'une nature » est bonne, QUAND ELLE A EN SON POUVOIR DE RÉPRI» MER TELLEMENT LA DÉLECTATION ILLICITE, si elle l'é» prouve, qu'elle se réjouisse, non-seulement d'avoir » fait des actions permises, mais encore d'avoir ré» primé cette délectation déréglée (1). «

Que concluez-vous de cet endroit de saint Augustin? s'écria M. Fremont.

J'en conclus, lui dis-je, que, selon saint Augustin, Dieu ne peut être justifié contre les blasphêmes des Manichéens, et on ne peut soutenir que la *nature est bonne*, qu'autant que la volonté *a en son pouvoir de réprimer..... la délectation illicite*, *etc.*

La volonté, disoit M. Fremont, n'en a qu'un pouvoir *partiel* et imparfait, parce qu'elle est imparfaite depuis le péché.

Non, non, repris-je, la nature n'en a aucun vrai pouvoir, si elle n'en a qu'un pouvoir *partiel*, qu'un demi-pouvoir, qu'un pouvoir estropié, disproportionné et inférieur à la *déleotation illicite*. Un malade qui n'a dans son lit que le pouvoir *partiel* de se lever, est dans la réelle impuissance de le faire. Un voyageur qui n'a que le pouvoir *partiel* de défendre sa bourse contre deux voleurs qui l'attaquent, est dans la réelle impuissance de la sauver. N'est-il pas honteux qu'on autorise si visiblement l'impiété manichéenne?

Voulez-vous, disoit M. Fremont, être pélagien,

(1) *De Gen. ad litt.* lib. XI, cap. VII, n. 9 : tom. III, pag. 278.

pour éviter le manichéisme? Nierez-vous l'affoiblissement et l'impuissance de la nature malade?

A Dieu ne plaise que je la nie! repris-je. La *nature* est néanmoins encore *bonne;* elle n'est point indigne du Créateur. Il est vrai qu'elle ne peut faire le bien commandé, sans un secours de grâce, et même de grâce plus forte que celle qui suffisoit à Adam. Mais ce secours n'est point refusé à l'homme malade, quand le commandement le presse; la volonté, comme saint Augustin l'assure, a alors *en son pouvoir de réprimer la délectation illicite.* Voilà, suivant le saint docteur, ce qui justifie Dieu. Refuserez-vous toujours de le justifier pour justifier le système de Jansénius?

Notre dispute n'avançant point, je m'avisai de lire cet endroit de saint Augustin : « Si deux hommes » ÉGALEMENT AFFECTÉS DE CORPS ET D'ESPRIT, voient la » beauté du corps d'une femme, et si à la vue de cet » objet, l'un est déterminé à une action criminelle, » pendant que l'autre persévère avec fermeté dans » une volonté chaste, à quelle cause attribuerons- » nous cet événement, savoir que l'un ait, et que » l'autre n'ait pas une volonté corrompue (1)?

Voilà, me dit M. Fremont d'un air impatient et dédaigneux, la plus foible, la plus absurde, et la plus usée de toutes les objections.

On n'y répond point par des mépris, lui dis-je. Plus vous la méprisez, plus elle rend votre cause méprisable. Déclamez tant qu'il vous plaira; mais vous ne parviendrez jamais à y répondre rien d'intelligible. S'il est vrai que cette objection soit usée,

(1) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. VI : tom. VII, pag. 305.

versement. Remarquez que tout l'argument du saint docteur est fondé sur une égalité entière en tout entre ces deux hommes. Ils sont *également affectés de corps et d'esprit*. Le même *objet s'est présenté sans aucune différence aux yeux de ces deux hommes*. La *chair* émue a pu faire *succomber* l'un *tout de même* que l'autre. Ils *sont tentés de la même tentation; elle les a également attaqués*. En un mot, tout est entièrement égal pour la vue des objets au dehors, pour les dispositions, pour les motifs, pour les attraits, pour les délectations prévenant au dedans. La supposition seroit renversée, si on y supposoit la plus légère inégalité, et saint Augustin se contredit follement lui-même si les délectations ne sont pas égales dans ces deux hommes, dont les volontés se déterminent à vouloir si diversement.

M. Fremont, qui avoit tant méprisé cette objection, commença à sentir qu'elle étoit embarrassante. Il lisoit et relisoit ce texte, où je lui montrai ces mots: *Animo et corpore æqualiter affectio.... Eadem in utroque corporis et animi affectio...... Similes ambo animo et corpore..... Eâdem tentatione ambo tententur*. Oseriez-vous soutenir, lui disois-je, que ces deux hommes n'ont pas le même degré de bonne et de mauvaise délectation, eux qui sont *également affectés de corps et d'esprit*, et *également tentés*? Oseriez-vous dire que ce n'est pas la même émotion de *la chair*, la même force de *l'esprit*, la même foiblesse de la volonté malade, le même degré de concupiscence, en un mot, une égalité et une ressemblance totale dans tout ce qui est prévenant, indélibéré; et différent du choix de la volonté libre?

Similes

Similes ambo animo et corpore. Si saint Augustin eût cru que tout homme suit toujours nécessairement sa plus forte délectation, les Manichéens l'auroient réfuté sans peine, et il auroit été confondu en peu de paroles.

Comment le prouveriez-vous? me dit M. Fremont.

Voulez-vous, repris-je, me permettre de parler au nom des Manichéens suivant la supposition de votre systême? Répondez-moi au nom de saint Augustin selon votre systême, que vous lui imputez. Vous allez bientôt voir combien le saint docteur demeurera confondu, et vous avec lui. Voici ce que j'ai à vous dire au nom des Manichéens; voyons ce que vous répondrez pour le saint docteur: votre supposition est visiblement impossible, selon votre systême. Si ces deux hommes sont *également disposés* et *également tentés*, c'est-à-dire si leurs délectations sont entièrement égales, il faut, selon vous, que ces deux hommes veuillent précisément le même bien ou le même mal. C'est donc mal à propos et de mauvaise foi que vous supposez que l'un succombe à la tentation de la chair, pendant que l'autre persévère dans la chasteté. Choisissez tout ce qu'il vous plaira entre ces trois divers partis. 1° Si ces deux hommes ont plus de délectation pour le vice que pour la vertu, *il est nécessaire* qu'ils pèchent également tous deux. 2° S'ils ont plus de délectation pour la vertu que pour le vice, *il est nécessaire* qu'ils soient tous deux également victorieux de la tentation. 3° S'ils ont tous deux une égale délectation pour le vice et pour la vertu, *il est nécessaire* qu'ils demeurent également tous deux en

suspens, et *hésitans par des désirs inefficaces*, comme parle Jansénius, sans pouvoir se déterminer entre le bien et le mal. Ainsi, dans tous les trois cas, votre supposition est, selon votre systême, évidemment fausse et impossible. Si ces deux hommes se déterminoient diversement avec les mêmes degrés des deux délectations opposées, ils renverseroient tout votre systême. 1° S'ils sont tous deux dans un équilibre des deux délectations opposées, et si l'un se détermine au mal, pendant que l'autre se détermine au bien, par les seules forces de son libre arbitre, sans aucune délectation supérieure qui décide, dès ce moment voilà votre systême qui tombe sans ressource. 2° S'ils ont tous deux plus de délectation pour la vertu que pour le vice, celui qui abandonne la vertu se détermine, malgré sa plus forte délectation qui le porte au bien, et il dément votre systême. 3° S'ils ont tous deux plus de délectation pour le vice que pour la vertu, celui qui préfère la vertu, malgré la plus forte délectation, qui le porte au vice, renverse encore votre fragile systême. Tout est perdu pour vous dès qu'on suppose que l'un de ces deux hommes ne suit pas nécessairement sa plus forte délectation. Ainsi c'est par un aveuglement ridicule, ou par une mauvaise foi scandaleuse, que vous faites cette supposition incompatible avec votre systême. Voilà ce que j'avois à vous dire au nom des Manichéens. C'est vous qui devez répondre pour saint Augustin. Je vous défie de lui faire répondre, selon votre systême, rien d'intelligible et de supportable. Voulez-vous, poursuivis-je, déshonorer ce grand docteur, et croire qu'il n'a fait qu'éluder les

[redacted]

objections impies des Manichéens par des contradictions insensées ?

Comme M. Fremont ne me répondoit rien, et me laissoit toujours parler, je le pressai enfin de répondre pour saint Augustin ou d'abandonner son prétendu systême.

Ne savez-vous pas, me dit-il, que ce texte de saint Augustin ne sauroit nous embarrasser? Le saint docteur n'y parle que pour l'état d'innocence, où les deux délectations invincibles ne déterminoient point l'homme. Ainsi ce texte, que les Molinistes vantent avec tant de hauteur, est visiblement hors de notre question, et l'objection qu'on en tire contre nous, est ridicule : c'est ce que Jansénius a très-bien remarqué (1).

Croyez-vous, repris-je, que les Manichéens aient supposé l'homme parfait, comme saint Augustin le supposoit au Paradis terrestre? N'est-il pas clair comme le jour, que cette secte disputoit contre le saint docteur, en supposant l'homme tel qu'ils le voyoient actuellement de part et d'autre? D'un côté, les Manichéens touchés des désordres de la concupiscence, des erreurs, des foiblesses et des passions qui dominent le genre humain, en concluoient que la nature, qui avoit été d'abord produite par le bon principe, avoit été ensuite corrompue par le mauvais, qui lui avoit *inspiré le mauvais vouloir. Voluntatem malam ab ea inspirari natura quæ bonum velle non potest, certum est dicere Manichæum* (2). Rien n'est plus formellement opposé à l'idée que

(1) *De Grat. Chr.* lib. II, cap. XXXIII. — (2) S. Aug. *Op. imp. cont. Jul.* lib. I. n. 97 : tom. X, pag. 930.

saint Augustin donnoit de l'état d'innocence. D'un autre côté, ce Père, loin de ramener ces hérétiques à l'état d'innocence, auquel ils n'avoient aucun égard, se retranchoit, comme nous venons de le voir, à soutenir que la nature, tout affoiblie qu'elle est, est encore néanmoins, dans l'état présent, *bonne* en soi à un certain degré, quoique moins bonne qu'avant la chute d'Adam, et que, malgré cette diminution de bien, elle n'est point indigne du Créateur, puisqu'*une nature est bonne, quand elle a en son pouvoir de réprimer la délectation illicite.* Voilà précisément l'état de la nature corrompue, dont saint Augustin parle contre les Manichéens. Voilà l'état de la question évidemment fixé entre eux. Si saint Augustin, par une espèce de folie ou de tromperie indigne d'un si merveilleux docteur, eût répondu à cette secte sur l'homme innocent et parfait dans le Paradis terrestre, au même temps où cette secte le pressoit de répondre sur l'homme séduit et entraîné par sa concupiscence dans le mal, les Manichéens n'auroient pas manqué de le confondre, en lui parlant ainsi : Espérez-vous de nous donner le change, en nous parlant d'un état de perfection, de force et de parfaite liberté, où l'homme n'étoit, selon vous, entraîné dans le mal par aucun attrait supérieur? Ne savez-vous pas en votre conscience que nous parlons au contraire de l'homme tel qu'il est, depuis que la *nature qui ne peut vouloir le bien, lui a inspiré le mauvais vouloir;* en un mot, depuis que l'homme est ignorant et affoibli par sa concupiscence? Cessez donc d'avoir recours à la plus grossière et à la plus honteuse de toutes les fraudes. Ne

voyez-vous pas que si on supposoit cet état d'innocence et de liberté parfaite dans un paradis terrestre, toutes nos objections s'évanouiroient aussitôt? Nous ne pourrions plus parler de la bonne nature, à laquelle la mauvaise *inspire le mauvais vouloir*, si on supposoit au contraire que la volonté de l'homme parfaitement libre, et indépendante de tout attrait pour le mal, se détermine par son seul choix. Vous savez bien que c'est précisément sur l'état présent, que nous concluons de l'ignorance, de la foiblesse et de la concupiscence de l'homme, que la mauvaise nature lui *inspire le mauvais vouloir*. Répondez donc suivant la supposition de l'état présent, ou avouez votre impuissance de répondre. Si l'homme est actuellement dominé par l'attrait d'un plaisir qui le détermine inévitablement et invinciblement, tantôt au bien, et tantôt au mal, rougissez d'avoir dit, contre toute pudeur, que quand deux hommes se trouvent *également affectés* par la même délectation inévitable et invincible, l'un peut éviter et vaincre cette délectation, quoique l'autre y succombe. D'ailleurs, poursuivis-je, il n'y a aucun mot du texte de saint Augustin qui ne fasse entendre qu'il s'agit de deux hommes dans l'état présent. Il s'agit de deux hommes qui voient *la beauté* d'une femme. *A la vue de cet objet, ils* se trouvent *également affectés de corps et d'esprit*. Le saint docteur dit que *la chair* les porte tous deux également à succomber. *La tentation secrète les a également tentés*. En vérité, oseroit-on dire que cette émotion de *la chair*, et cette tentation d'une délectation illicite convient à l'état du Paradis terrestre? Ne voit-on pas que saint Au-

gustin a voulu seulement dire ici aux Manichéens, ce que nous venons de l'entendre dire contre eux dans un autre endroit, savoir que *la nature*, quoique diminuée, est encore *bonne*, puisqu'on voit, par la supposition de ces deux hommes, qu'elle a encore *en son pouvoir de réprimer la délectation illicite?* Qu'y a-t-il donc de plus honteux pour votre cause, que de voir Jansénius, qui ne trouve aucune ressource pour son système, évidemment renversé par la supposition de saint Augustin, qu'en soutenant que ce Père parle aux Manichéens de l'état d'innocence, dont il ne pouvoit point s'agir entre eux, et quoique toutes les circonstances de sa supposition soient visiblement contraires à cet état?

M. Fremont crut me répondre, en disant que saint Augustin n'avoit point parlé aussi exactement sur la liberté, en réfutant les Manichéens, qu'en réfutant Pélage.

Il n'a justifié Dieu, repris-je, et n'a vaincu l'impiété manichéenne, qu'autant qu'il a exactement démontré que la délectation s'accorde avec le libre arbitre. Les Manichéens seroient victorieux, si saint Augustin n'avoit fait qu'éluder la difficulté, en répondant pour l'état d'innocence, contre lequel cette secte n'avoit aucune objection à faire, lorsqu'il s'agissoit uniquement de l'état de corruption où la concupiscence de la chair tente et domine les hommes. D'ailleurs les livres *de la Cité de Dieu* ont été écrits à la fin de la vie du saint docteur, où il avoit déjà démêlé toutes les questions de la grâce. Ses *Rétractations*, postérieures au livre *de la Correction et de la Grâce*, confirment la supposition décisive que nous

venons de voir. Ainsi cette supposition est censée faite depuis le livre *de la Correction et de la Grâce* même. Mais voulez-vous écouter saint Augustin parlant contre l'erreur pélagienne ?

Je le veux bien, me dit M. Fremont. Que trouverez-vous dans cette controverse ?

Vous savez, repris-je, que saint Augustin, parlant de tout homme même juste par rapport aux bonnes œuvres, dit que *chacun de nous tantôt est délecté, et tantôt ne l'est pas* (1). Ainsi, selon ce Père, le juste même est tour à tour *tantôt* soutenu de la délectation, dont il parle, et *tantôt* abandonné par elle.

Sans doute, me dit M. Fremont. C'est pour l'instruction du juste même, que Dieu le prive de cette délectation, sur laquelle il compteroit trop. Elle lui manque quelquefois, comme elle manqua à saint Pierre.

Ecoutez maintenant, repris-je, votre juste, qui se trouve tout-à-coup privé de la bonne délectation. saint Augustin le représente, qui gémit de son impuissance pour observer la loi de la chasteté. Je la veux *garder*, s'écrie ce pauvre juste abandonné; mais, malgré tous mes vains efforts, *je suis vaincu par ma concupiscence. Volo servare, sed vincor a concupiscentia mea* (2). Cette concupiscence victorieuse de ce juste impuissant et abandonné, selon vous, n'est-elle pas votre délectation supérieure du vice ?

J'en conviens, me dit M. Fremont. Mais il reste à cet homme un pouvoir *partiel* pour vaincre cette mauvaise délectation.

(1) *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 55. — (2) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 : tom. X, pag. 722.

Oui, repris-je, le voilà bien avancé! Il a un pouvoir *partiel* d'éviter le crime d'impureté, et sa damnation éternelle, comme un malade a le pouvoir *partiel* de sortir de son lit à la hâte, pour n'y être pas brûlé quand le feu embrase la maison. Pouvoir affreux et désespérant! Mais allons plus loin. J'avoue que ce juste auroit un pouvoir *partiel*, un pouvoir estropié, un demi-pouvoir, qui le réduiroit à une réelle impuissance de vaincre la tentation, s'il avoit au moins un reste de bonne délectation pour faire le demi-contre-poids de la mauvaise. Mais vous venez d'entendre que le juste est *tantôt délecté, et tantôt ne l'est point. Nunc delectatur, nunc non delectatur*, dit saint Augustin. Ainsi, supposé que cette délectation soit un plaisir indélibéré, qui est un sentiment, il en faut croire ce juste sur sa parole, quand il dit ce qu'il sent au fond de lui-même. Or il vous crie, qu'il est actuellement dans le cas d'une privation totale de toute délectation céleste; il ne sent que le seul plaisir de la chair; il n'a ni plaisir ni goût dans les vertus crucifiantes de l'Evangile. Dites-lui promptement ce qu'il faut qu'il fasse. Il n'a aucun pouvoir, même *partiel*, de vaincre l'unique délectation qui le presse et qui l'entraîne. *Nunc non delectatur*. L'obligerez-vous à vouloir garder la chasteté sans aucune délectation qui l'y détermine? Gardez-vous-en bien. Ce seroit renverser tout votre système, et autoriser ce que vous nommez le molinisme. Le dispenserez-vous de la chasteté, faute de la bonne délectation? Le scandale sera grand. Que répondrez-vous à ce juste si digne de compassion? De grâce, parlez en termes précis. Lui direz-vous:

Il est nécessaire que vous suiviez votre plus grande, et à plus forte raison votre unique délectation, qui vous détermine invinciblement à l'impureté?

Je lui dirai, me répliqua M. Fremont, ce que saint Augustin lui dit: « L'Ecriture, dit ce Père (1), » répond au libre arbitre de l'homme : *Gardez-vous* » *bien de vous laisser vaincre par le mal ; mais sur-* » *montez le mal par le bien* (2). Il faut néanmoins » que la grâce vous aide pour l'exécuter. »

Le pauve juste, repris-je, vous crie que la grâce ne l'aide nullement pour l'exécution.

Je ne dois pas le croire sur sa parole, me dit M. Fremont. Il a quelque commencement de grâce.

Nullement, repris-je. *Nunc non delectatur : tantôt il n'est point délecté.* Le voilà dans le cas d'une entière privation de tout plaisir pour le bien ; il n'a que celui du mal. De plus, qui voulez-vous que je croie, ou vous qui parlez du secret impénétrable du cœur de cet homme, pour vous sauver par un subterfuge, ou cet homme qui dit de bonne foi avec douleur ce qu'il sent à n'en pouvoir douter, et dont il est le seul juge en ce monde? Il vous soutient que tout son plaisir l'entraîne *inévitablement et invinciblement* dans un crime honteux, et qu'il ne lui reste ni plaisir ni goût pour la vertu austère. Prétendez-vous savoir mieux que lui ce qu'il sent? Peut-il avoir un plaisir, qui est un sentiment, sans le sentir? N'avez-vous point de honte de lui dire qu'il doit vaincre, sans aucun plaisir pour la vertu, un plaisir,

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 : tom. X, pag. 722. — (2) *Rom.* XII, 21.

voir de l'autre, *et nous sommes flottans dans le milieu*. Le plaisir dont ce Père parle, est la délectation indélibérée du mal; *illud libet*. Le bien ou devoir se présente sans goût et sans plaisir; *hoc decet*. Voilà la situation la plus ordinaire des hommes que Dieu veut éprouver par la tentation et soutenir par sa grâce contre la délectation indélibérée du péché qui est alors très-forte; *plerumque*. En ce cas, *nous sommes flottans dans le milieu* entre *le plaisir*, ou délectation indélibérée, qui nous pousse, et le *devoir* qui nous retient. Mais nous pouvons alors, par le secours de la grâce, vaincre notre plus grande délectation. *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.*

L'Apôtre que saint Augustin cite, ne parle en cet endroit, me dit M. Fremont, qu'aux seuls élus.

Quoi, repris-je, croyez-vous que saint Paul, dans son Epître adressée à tous les fidèles, et saint Augustin, dans son ouvrage écrit pour tout le monde, ne parlent qu'aux seuls élus? Croyez-vous qu'ils permettent à tous les hommes non prédestinés de céder à la tentation? Mais écoutez saint Augustin qui parle à tout son peuple : « Ne dites pas, s'écrie-t-il (1), Je » ne puis retenir, modérer, réprimer ma chair. Vous » êtes aidé afin que vous le puissiez : *adjuvaris ut* » *possis.* »

M. Fremont, piqué de tout ce que je venois de dire contre sa doctrine, sortit à la hâte pour une affaire pressée, après m'avoir promis qu'il reviendroit samedi. Je suis, etc.

(1) *In Ps.* XL, n. 5 : tom. IV, pag. 348.

SECONDE PARTIE,

QUI EXPLIQUE LES PRINCIPAUX OUVRAGES DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE, L'ABUS QUE LES JANSÉNISTES EN FONT, ET L'OPPOSITION DE LEUR DOCTRINE A CELLE DES THOMISTES.

SEPTIÈME LETTRE.

Sur le livre de saint Augustin intitulé, DE LA GRACE DE JÉSUS-CHRIST.

M. Fremont, qui paroissoit fort mécontent de nos conversations, les a recommencées, espérant que ce qui lui restoit à m'objecter me feroit changer de sentiment. Voici, monsieur, ce qui se passa hier entre nous.

Lisez, me dit-il, cet endroit de saint Augustin : Pélage « établit et distingue trois choses, par lesquelles il croit que les commandemens de Dieu » s'accomplissent, savoir, la possibilité, la volonté et » l'action. C'est par la possibilité que l'homme peut » être juste; c'est par la volonté qu'il veut l'être; c'est » par l'action qu'il l'est. Il ajoute sur ces trois choses, » que la possibilité nous est donnée par le Créateur » de la nature, et qu'elle n'est point en notre pouvoir, » en sorte que nous l'avons même malgré nous. Mais » pour les deux autres points, savoir, la volonté et » l'action, Pélage soutient qu'ils sont à nous, et il » nous les attribue jusqu'à prétendre qu'ils ne

» viennent que de nous.... (1) Le premier point, qui » est le pouvoir, appartient proprement à Dieu. Les » deux autres, qui sont le vouloir et l'être, doivent » être attribués à l'homme, puisqu'ils sont produits » par son arbitre (2). »

Que concluez-vous de ce texte? lui dis-je.

Ne le voyez-vous pas? me dit-il. Voilà le molinisme que Pélage soutient, et que saint Augustin réfute. Voilà une grâce de santé, une grâce du Créateur, une grâce suffisante et de simple pouvoir, que Pélage admet comme Molina, en avouant que *la possibilité* ou simple pouvoir de faire le bien, *nous est donnée par le Créateur*. Mais ils nient également tous deux la grâce médicinale du Sauveur, qui est efficace par elle-même, en ce qu'elle donne le vouloir et l'action. C'est précisément ce que saint Augustin veut établir contre l'hérésie de Pélage. Ainsi l'état de leur controverse suffit pour établir notre doctrine.

Examinons de près, lui répliquai-je, et définissons chaque terme que nous lisons dans ce texte.

1° Qu'entendez-vous par *la possibilité ?*

C'est, me dit M. Fremont, le pouvoir d'accomplir les commandemens.

2°, Repris-je, croyez-vous que Pélage ait admis une vraie grâce ou secours intérieur et surnaturel, qui donnât ce pouvoir à la volonté?

Oui, sans doute, me dit-il. Son texte le marque clairement.

Je soutiens au contraire, repris-je, que cette *possibilité* de Pélage n'étoit qu'un terme frauduleux pour

(1) *De Grat. Christi*, cap. III, n. 4 : tom. X, pag. 231. — (2) Ibid. cap. IV, n. 5 : pag. 4.

exprimer la simple puissance, ou *faculté radicale* de vouloir, comme parle l'Ecole. C'est ce qu'on nomme volonté. Je soutiens que cette *possibilité* est l'essence de la volonté même *donnée par le Créateur de la nature*, et dont la fonction est de vouloir les divers objets, parce qu'elle est flexible au bien ou au mal.

C'est, me dit M. Fremont d'un ton élevé, ce qu'on ne prouvera jamais.

C'est, repris-je, ce qui va être démontré, non par moi, mais par saint Augustin même. Vous venez d'entendre que cette « possibilité d'être juste nous est » donnée par le Créateur de la nature, en sorte que » nous l'avons, même malgré nous. *Sed eam nos ha-* » *bere, etiamsi nolimus.* » C'est ce qui convient parfaitement à la puissance ou *faculté radicale* de vouloir, que Dieu nous a donnée gratuitement par notre création. Mais c'est ce qui ne convient nullement à un secours surnaturel de grâce intérieure. Car nous n'avons point la grâce *malgré nous*, quand nous l'avons *rejetée*, suivant l'expression du concile de Trente (1). De plus Pélage, selon le rapport de saint Augustin (2), ne parloit que d'une *possibilité naturelle*, que d'un *pouvoir qui est dans la nature*. Il ne parloit que de cette puissance qu'on nomme volonté, laquelle est « la seule et unique racine tant des biens » que des maux (3). » C'est cette *possibilité* ou puissance « qui est capable d'être l'une ou l'autre racine, » savoir ou la charité, ou la cupidité (4). *Naturalem* » *possibilitatem.... In natura et libero ponit arbi-*

(1) Sess. VI, can. IV. — (2) Ubi suprà, et cap. VI, n. 6. — (3) Ibid. cap. XVIII, n. 19: pag. 238. — (4) Ibid. cap. XX, n. 21 : pag. 239 :

» *trio... Posse in natura... Quod Deus ipse posuit in* » *naturâ unam eamdemque radicem constituit bono-* » *rum et malorum..... Possibilitas utriusque radicis* » *est capax.* »

Ne voyez-vous pas, s'écrioit M. Fremont, que saint Augustin donne le nom de *nature* à toute grâce de simple pouvoir, que le Créateur avoit d'abord donnée à l'homme innocent ?

C'est, repris-je, ce que je n'ai garde de voir, puisque saint Augustin ne le dit en aucun endroit, et que votre parti l'avance témérairement, sans ombre de preuve, pour imposer aux esprits crédules. Remarquez que je me borne à la lettre du texte de saint Augustin, et que je l'accorde sans peine avec les décisions de l'Eglise. Au contraire, vous voilà réduit à lui donner des contorsions incroyables, et à lui faire dire ce qu'il ne dit point, pour l'opposer à l'Eglise entière. Mais ne vous lassez point d'apprendre du saint docteur, en quoi consiste cette *possibilité* de Pélage. Les hommes, disoit l'hérésiarque, avoient déjà *reçu* cette possibilité d'opérer, en recevant la nature (1). *In eo quod operari possint, (hoc enim in natura.... jam acceperant.)*

La nature, dit M. Fremont, signifie, dans le langage de ce Père, la grâce de simple pouvoir.

Bizarre langage! repris-je. Voulez-vous faire dire à saint Augustin, sans en avoir averti le monde, que le mot de *nature* doit signifier un don surnaturel, et entièrement différent de la nature même, auquel il est surajouté, sans lui être dû? Que ne ferez-vous point dire à ce Père contre l'Eglise, quand vous vous

(1) *De Grat. Christ.* cap. v, n. 6 : pag. 232.

donnerez

donnerez cette liberté inouie de tordre son texte comme il vous plaira? Mais écoutez-le. Il vous rapporte les paroles décisives de Pélage : « Il m'est libre, » disoit le novateur (1), de n'avoir ni le bon vouloir » ni l'action. Mais il ne m'est libre en aucun façon » den'avoir pas la possibilité du bien. Elle est en moi, » supposé même que je ne la veuille pas avoir, et la » nature ne souffre en ce point aucune cessation de » ce qu'elle est en soi-même. *Nec otium sui aliquando* » *in hoc natura recipit.* » Rien n'est plus vrai que ces paroles prises dans leur sens propre et manifeste. C'est la nature qui nous donne la possibilité ou puissance, ou faculté de vouloir. « La nature ne souffre » en ce point aucune cessation de ce qu'elle est en » soi-même; » car nous ne pouvons jamais cesser d'être une nature qui a la faculté de vouloir. C'est, poursuivoit Pélage, ce qu'un exemple rendra encore plus clair. « Le pouvoir que nous avons de voir par » nos yeux ne vient pas de nous. Mais pour le pou- » voir de faire un bon ou un mauvais usage de la » vue, c'est ce qui vient de nous. » Vous le voyez ; Pélage compare la faculté naturelle de vouloir, qu'on nomme *volonté*, pour vouloir le bien ou le mal, avec l'organe naturel, qu'on nomme des yeux, pour voir la lumière et les couleurs. Comme l'organe des yeux n'est point un don surnaturel, mais la nature elle-même, la faculté nommée *volonté* n'est point un don surnaturel, elle n'est que *la nature* seule. Et voilà ce que Pélage entendoit sous les noms captieux de *possibilité* donnée, et de grâce reçue.

Pélage, me dit M. Fremont, admettoit une grâce

(1) *De Grat. Chr.* cap. v, n. 5.

prévenante, intérieure et aidante, mais de simple pouvoir. Il ne refusoit à saint Augustin, que d'admettre la grâce efficace par elle-même. Voilà son hérésie.

C'est, repris-je, ce que vous avez toujours supposé sans preuve, parce que votre parti ne peut se soutenir contre l'Eglise, que par cette supposition imaginaire. Mais voulez-vous de bonne foi vous détromper? Pélage, vous crie le saint docteur (1), « fait » consister la grâce de Dieu, et le secours par lequel » nous sommes aidés pour ne pécher pas, ou DANS » LA NATURE ET DANS LE LIBRE ARBITRE, OU DANS LA » LOI ET DANS L'INSTRUCTION. Ainsi, continue ce » Père, quand Dieu aide l'homme pour éviter le mal » et pour faire le bien, il faut croire (selon Pélage) » qu'il l'aide en lui découvrant et en lui montrant » ce qu'il doit faire, mais non pas en COOPÉRANT, et » en lui INSPIRANT l'amour, etc. » Remarquez, poursuivis-je, que je ne fais pas comme vous. Vous n'avez aucune ressource qu'en faisant le plus capricieux de tous les dictionnaires, pour rendre saint Augustin janséniste. Vous voulez qu'un don surnaturel s'appelle *la nature*. Eh! qui a jamais ouï parler ainsi? saint Augustin ne peut pas même souffrir que Pélage ait l'impudence de donner à *la nature* le nom d'un don surnaturel. Pour moi, je vous accable par les paroles de saint Augustin, plus claires que le jour. Il établit deux points décisifs; l'un, que la *possibilité* de Pélage ne consiste que dans la puissance ou faculté de vouloir, et dans le libre arbitre, ce qui est *la nature* seule; l'autre est que cette *possibilité*, ou

(1) *De Grat. Chr.* cap. III, n. 3 : pag. 231.

puissance naturelle, n'est *aidée de Dieu*, selon cet hérésiarque, que par *la loi* et par *l'instruction*. Ce que saint Augustin vouloit le réduire à reconnoître, est que Dieu prévient, excite, fortifie la volonté, qu'il l'élève au-dessus de ses forces naturelles, qu'il lui *inspire* le bien surnaturel, et qu'il *coopère* avec elle pour l'accomplir, quand elle l'opère.

Vous ne trouverez point, disoit M. Fremont, que Pélage ait rejeté tout secours intérieur de grâce.

Oubliez-vous ces paroles de saint Augustin, repris-je : Pélage « s'explique avec une telle ambiguité, qu'il » ne se prive nullement de la liberté d'enseigner à » ses disciples, A NE CROIRE AUCUN SECOURS DE GRACE; » UT NULLUM AUXILIUM GRATIÆ CREDANT? » Voilà une exclusion positive et absolue de toute grâce sans exception.

Il en admettoit une néanmoins, me répondit M. Fremont.

Oui, repris-je, une grâce extérieure par *la loi* et par *l'instruction*. Tout au plus il admettoit je ne sais quel secours, pour faire le bien *plus facilement*. Ainsi il n'en admettoit aucun pour le faire avec plus de peine et de difficulté. Un homme qui a besoin d'un cheval pour faire *plus facilement* son voyage, le feroit sans doute à pied, quoiqu'il le fît avec moins de facilité.

Non, non, me dit M. Fremont, Pélage ne s'arrêtoit point là. Il soutenoit que *Dieu aide la possibilité*.

Encore une fois, lui répliquai-je, saint Augustin vous crie que cette *possibilité* ou puissance naturelle n'étoit *aidée* de Dieu, selon Pélage, que par la grâce purement extérieure de *la loi et de l'instruction*.

Comme M. Fremont s'obstinoit à contester ce point, j'eus recours à plusieurs textes du saint docteur. Lisez, lui dis-je, cet endroit, où il explique expressément et à fond le système des Pélagiens (1) : « Ils croient que l'homme peut sans grâce accomplir » tous les commandemens..... En disant que les » hommes peuvent PLUS FACILEMENT le faire par la » grâce, il a sans doute voulu faire entendre, qu'en- » core que les hommes le puissent PLUS DIFFICILEMENT » sans la grâce de Dieu, ils le peuvent néanmoins. » Ils soutiennent que la grâce, sans laquelle nous ne » pouvons rien faire de bon, NE CONSISTE QUE DANS » LE LIBRE ARBITRE, QUE NOTRE NATURE A REÇU DE » DIEU SANS L'AVOIR MÉRITÉ auparavant en aucune » façon. Ils concluent que Dieu AIDE SEULEMENT » L'HOMME PAR SA LOI ET PAR L'INSTRUCTION, afin que » nous sachions ce qu'il faut faire et espérer, mais » non afin que nous fassions par le don du Saint-Es- » prit ce que nous aurons appris que nous devons » faire. Ainsi ils avouent que Dieu nous donne la » science, par laquelle notre ignorance est dissipée. » Mais ils ne veulent pas avouer que Dieu nous » donne la charité par laquelle on vit pieusement ; » comme si la science qui enfle, quand elle est sans » la charité, étoit un don de Dieu; et comme si la » charité elle-même, qui édifie pour empêcher l'en- » flure de la science, n'étoit pas aussi un don di- » vin. Ils détruisent même les prières que l'Eglise » fait, etc. »

Rien n'est plus précis et plus décisif que cette distinction, repris-je. Saint Augustin vous assure que,

(1) *De Hæres.* cap. LXXXVIII, tom. VIII, pag. 25.

selon les Pélagiens, la possibilité naturelle ou puissance de vouloir, qu'on nomme *volonté*, est *aidée de Dieu par la loi et par l'instruction* pour donner *la science*, mais nullement par le don du Saint-Esprit pour donner la charité. Par là *ils détruisoient les prières que l'Eglise fait*. Et en effet on n'a pas besoin de prier pour obtenir le libre arbitre, qu'on a déjà naturellement pour bien vivre, comme *des yeux* pour voir, ni même pour obtenir *la Loi et l'instruction* qu'on a déjà reçue. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que Pélage repris par ses frères, *sur ce qu'il n'attribuoit rien au secours de la grâce de Dieu, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei*, se retranchoit à dire « qu'elle est donnée aux hommes, » afin qu'ils puissent PLUS FACILEMENT accomplir par » elle ce qui est commandé à leur libre arbitre. »

Il y a, me dit M. Fremont, d'autres textes de saint Augustin qui expliquent ceux que vous citez.

Lisez, repris-je, les paroles du concile de Carthage, écrites par ce saint docteur pour donner au pape saint Innocent la véritable idée de l'hérésie pélagienne : « En élevant le libre arbitre, ILS NE » LAISSENT AUCUN LIEU A LA GRACE DE DIEU, par laquelle nous sommes chrétiens, et par laquelle » l'arbitre de notre volonté devient véritablement » libre... Ils veulent sans cesse établir que LA SEULE » NATURE HUMAINE peut se suffire pour opérer la » justice jusqu'à la perfection (1). » Peut-on trouver des paroles qui excluent plus évidemment tout secours de grâce intérieure? Faut-il se vanter avec tant de hauteur d'avoir saint Augustin pour soi,

(1) *Ep.* CLXXV, *ad Innoc.* n. 2 : tom. II, pag. 618.

ni ne fussions rien de bon pour Dieu. Voilà précisément ce que Pélage refusoit de croire.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, vouloit que *la possibilité* fût déterminée à l'action par la grâce de Dieu. Il dit que les deux dons de *la volonté* et de *l'action... ne sont en nous, que quand nous voulons et nous agissons bien.* Voilà une grâce qui n'est jamais en nous, que quand elle nous fait vouloir et agir.

Nullement, repris-je. Corrigez-vous de la mauvaise habitude de faire dire ainsi à ce Père ce qu'il ne dit point. Ce Père dit, il est vrai, que *la volonté même et l'action... ne sont en nous que quand nous voulons et nous agissons bien*, et c'est ce que personne ne peut mettre en doute. Mais il ne dit point que la grâce n'est en nous, que quand *nous voulons et nous agissons bien.* Il dit sans cesse que la *possibilité est aidée de Dieu*, mais il ne dit jamais qu'elle est déterminée par lui. De quel droit changez-vous le raisonnement et le langage de ce Père? Que peut-on penser d'une interprétation de son texte, qui se réduit à changer ses paroles, et à substituer témérairement le terme de *déterminer*, à celui *d'aider?* Saint Augustin vouloit seulement faire avouer à Pélage que *Dieu aide la possibilité*, ou puissance, par une grâce intérieure. Le saint docteur ne lui demandoit point d'avouer que Dieu la détermine invinciblement.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, ne parle point des hommes qui peuvent faire le bien, et qui ne le font pas. Il parle de ceux qui le font.

Ce Père, repris-je, parle de tous les hommes en

général, tant de ceux qui font le bien, que de ceux qui ne le font pas. Il veut que Dieu *aide* pour le simple pouvoir tous ceux qui peuvent faire et qui ne font pas ce qui est commandé, *in eo quod operari possint* (1). De plus il veut que Dieu *aide* les hommes quand ils font le bien, en sorte qu'alors il *coopère* avec eux et leur *inspire l'amour*; *sed etiam in eo quod operantur.* En un mot saint Augustin est content, *pourvu que Pélage accorde* que nos volontés sont *aidées de Dieu, mais aidées en sorte que sans ce secours nous ne voulions et ne fassions rien de bon.* Voulez-vous en savoir plus que saint Augustin? Voulez-vous préférer le texte de ce Père, à l'autorité de l'Eglise, et puis donner encore des contorsions à ce texte, pour le changer visiblement?

Saint Augustin, disoit M. Fremont, donne le nom de *nature* à toute grâce de simple pouvoir. La raison en est claire. C'est qu'une telle grâce attachée à la nature même par le Créateur, et soumise au libre arbitre, rentre dans l'ordre naturel.

C'est tout au contraire Pélage, lui répliquois-je, qui donne frauduleusement le nom de grâce à la simple nature séparée de tout secours intérieur et surnaturel. Pour saint Augustin, il n'avoit garde de donner le nom de *nature* à une grâce ou secours surnaturel, quoique cette nature vînt gratuitement du Créateur, lui qui n'avoit rien tant à cœur que d'écarter toute équivoque entre les termes de *nature* et de *grâce.* Si Pélage eût entendu par le mot de *nature* la grâce de simple pouvoir, telle qu'elle avoit été donnée d'abord à Adam par le Créateur, et si

(1) *De Grat. Christi*, cap. v, n. 6 : pag. 232.

saint Augustin eût rejeté une telle grâce, il n'auroit pas manqué de dire à l'hérésiarque en termes clairs et précis : Il est vrai que vous admettez, outre la nature de la volonté et du libre arbitre, et outre l'instruction de la loi, un secours surnaturel de grâce intérieure et actuelle, qui donne à la volonté le pouvoir de faire les actes pieux, sans l'y déterminer invinciblement. Mais ce n'est pas assez pour l'intégrité de la foi. Il faut de plus admettre une seconde grâce qui fasse plus que d'aider la volonté en lui donnant des forces très-efficaces pour faire le bien, si elle veut. Il faut encore reconnoître que cette seconde grâce détermine invinciblement la volonté à vouloir la vertu. Pour votre grâce de simple pouvoir, je la compte pour rien, et je la confonds avec la nature à laquelle elle est soumise. Saint Augustin a-t-il jamais parlé ce langage qui eût été si naturel et si nécessaire, supposé qu'il eût pensé ce que vous lui imputez ? Nullement. Au contraire, il soutient sans cesse que, selon les Pélagiens, l'homme *a la force d'accomplir* les commandemens SANS AUCUN SECOURS DE DIEU [1]. Il dit que, selon cette secte, *l'arbitre suffit* aux hommes, *et qu'il ne leur est donné* AUCUNE force *par le secours de la grâce de Dieu.* Il ajoute qu'ils *ne laissent* AUCUN LIEU A LA GRACE DIVINE, *par laquelle nous sommes chrétiens.* Il soutient que, selon ces novateurs, *la nature humaine peut se suffire étant seule pour accomplir parfaitement la justice* [2]. Il va jusqu'à faire parler ainsi les Pélagiens à Dieu : Seigneur, « vous nous avez faits hommes, et nous

[1] *Ep.* CLVII, *ad Hilar.* n. 4 : tom. II, pag. 543. — [2] *Ep.* CLXXV, *ad Innoc.* n. 11 : pag. 618.

» nous sommes faits justes nous-mêmes. Ils prétendent, ajoute-t-il, que la nature humaine est libre » jusqu'à n'avoir pas besoin de chercher un libérateur, et qu'elle est dans le salut, en sorte que le » Sauveur leur soit inutile. Ils soutiennent que la » nature est tellement forte, qu'après avoir reçu une » fois ses forces dans son origine par sa création, » elle peut par son libre arbitre dompter et éteindre » toutes ses cupidités,... sans recevoir ensuite aucun » secours de la grâce de son Créateur (1). » Cette exclusion formelle et absolue de toute grâce surajoutée à la nature, ou secours surnaturel, se trouve presque dans toutes les pages du saint docteur (2). Vous ne vous sauvez donc qu'en changeant avec évidence l'état de la question, et en faisant prendre par saint Augustin un secours surnaturel pour la seule nature, afin d'opposer ce Père à toutes les décisions de l'Eglise.

Vous perdez toujours de vue, me disoit M. Fremont, que Pélage ne nioit point la grâce du Créateur, qui rentre dans la nature même. Lisez le texte. Pélage ne nioit que la grâce médicinale du Sauveur, qui détermine à l'acte par une délectation toute-puissante, et *par laquelle nous sommes chrétiens.*

Lisez vous-même, repris-je, ce que j'ai déjà lu. Pélage soutenoit que « la nature est tellement forte » qu'après avoir reçu une fois ses forces dans son » origine par sa création, elle peut par son libre arbitre dompter et éteindre toutes ses cupidités,.... » sans recevoir ensuite aucun secours de la grâce de

(1) *Ep.* CLXXVII, *ad Innoc.* n. 1 : pag. 622. — (2) *Ep.* CLXXIX, *ad Joan. Jeros.* n. 3 : pag. 630.

» son Créateur. » Vous le voyez : rendez gloire à Dieu. Tout est réduit ici à la seule *nature*, qui est *forte* par *sa création*, et qui a reçu tout en *une* seule *fois* dans son origine. Tout est réduit au *libre arbitre*, qui ne reçoit ensuite *aucun secours de la grâce*. Enfin ne dites plus que Pélage n'excluoit que la seule grâce médicinale et invincible du Sauveur. Saint Augustin vous contredit, en assurant que, selon cet hérésiarque, *la nature* ne reçoit *aucun secours de la grâce du Créateur* même. De là vient que, selon ce Père, Pélage *ne laisse*, sans exception, aucun lieu au *secours divin*, et que, suivant cette doctrine, *il n'est réservé aucun lieu au secours de la grâce*. D'un côté, Pélage exclut absolument toute grâce même *du Créateur*, qui soit ajoutée à *la nature*. D'un autre côté, saint Augustin se contente que ce novateur admette une grâce qui *aide* la volonté foible et malade.

Vous ne venez jamais, crioit M. Fremont, à la véritable difficulté. Prouvez que saint Augustin n'a point entendu, par *la nature*, le libre arbitre aidé par la grâce naturelle du Créateur.

Eh! qu'y a-t-il, repris-je, de plus absurde et de plus contraire au langage de saint Augustin, que de lui faire supposer une grâce naturelle, pendant qu'il déclare sans cesse que la grâce ne seroit plus grâce, si elle étoit due ou attachée à la nature? Mais puisqu'il faut que le saint docteur vous détrompe à fond, écoutez ce qu'il va vous dire.

« 1° Comme la nature de l'homme, dit ce Père (1), » n'étoit point créée de telle façon qu'elle pût per-

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 32 : tom. X, pag. 768.

» sévérer, si elle le vouloit, sans le secours divin, (le » premier homme et tous les anges) seroient certainement tombés sans être coupables, parce que » le secours, sans lequel ils n'auroient pas pu persévérer, leur auroit manqué. Mais maintenant à » l'égard de ceux auxquels ce secours manque, c'est » une punition du péché. » Remarquez avec quel soin, et quelle précaution saint Augustin distingue et sépare la nature du libre arbitre, qui étoit entière, parfaite et complète dans Adam, d'avec *le secours divin*, qui est la grâce de simple pouvoir. Cette grâce surajoutée après coup à la nature déjà entière et parfaite en son genre, n'étoit point essentielle à cette nature; et elle peut même en être séparée, puisque saint Augustin assure qu'elle l'est actuellement en quelques hommes pour *la punition du péché*. Ce Père dit seulement que si ce secours, qui n'est qu'une pure grâce, n'eût point été surajouté à la nature, Adam et les anges seroient *tombés sans être coupables*, c'est-à-dire qu'ils n'auroient point démérité, en n'obéissant pas à Dieu pour les actes surnaturels qui leur étoient commandés, faute d'un secours naturel pour atteindre jusqu'à ces actes d'un ordre supérieur à la nature. Ainsi ce secours entièrement surnaturel étoit dû, non à la nature, mais à la justice des commandemens de Dieu. Si Adam n'eût point eu ce secours surnaturel, sa volonté auroit voulu tous les biens de l'ordre naturel sans pouvoir s'élever plus haut, elle auroit été entière, parfaite et complète dans son ordre, sans avoir de quoi monter plus haut. Ainsi la privation du secours surnaturel l'auroit empêché d'être coupable

en n'exerçant pas les vertus surnaturelles. De plus, cette grâce d'Adam étoit très-intérieure. Elle éclairoit l'entendement, et donnoit une grande motion à la volonté du premier homme. Elle *l'illuminoit* intérieurement, *afin qu'il vît* la vérité suprême, et elle *l'enflammoit, afin qu'il aimât* (1) le bien supérieur. Enfin cette grâce fut même une grâce efficace ou d'action, pendant tout le temps où Adam persévéra dans la justice, puisqu'elle opéra en lui pendant ce temps toutes les vertus. Il est donc visiblement faux que saint Augustin ait entendu par le nom de *nature* le libre arbitre d'Adam secouru par le don surnaturel de la grâce, puisque, au contraire, le saint docteur distingue et sépare la nature entière, parfaite et complète d'Adam, d'avec le secours surajouté et surnaturel, sans lequel il auroit voulu tous les biens proportionnés à sa nature, sans pouvoir s'élever jusqu'aux actes d'un ordre supérieur. Comme M. Fremont ne me répondoit qu'en se moquant de la supposition d'une nature créée sans aucune grâce, je passai à une autre preuve.

2° Lui dis-je, saint Augustin lève toute équivoque sur les termes de nature et de grâce par ces paroles : « Quoiqu'on donne en un certain sens, qui ne doit » point être blâmé, le nom de grâce de Dieu à la » nature dans laquelle nous avons été créés, afin » que nous fussions hors du néant, et afin que nous » n'eussions point une substance sans vie comme » celle d'un cadavre, ou comme d'un arbre qui ne » sent rien, ou comme celle d'une bête qui n'a au- » cune intelligence, mais afin que nous fussions des

(1) *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. XIII, n. 1 : tom. VII, pag. 364.

» hommes, possédant L'ÊTRE, LA VIE, LE SENTIMENT, ET » L'INTELLIGENCE, pour pouvoir rendre grâces au » Créateur d'un si grand bienfait; quoiqu'on puisse, » dis-je, avec fondement donner le nom de grâce à » ce don, parce que Dieu l'a accordé, non aux mé- » rites de quelques bonnes œuvres qui l'aient pré- » cédé, mais par sa libéralité gratuite, il y a néan- » moins une autre grâce, par laquelle les prédestinés » sont appelés justifiés et glorifiés, etc. (1) » Voilà, d'un côté, la nature complète et parfaite en son genre, sans aucune grâce ou secours surajouté et surnaturel. Elle consiste dans *l'être*, dans *la vie*, dans *le sentiment*, dans *l'intelligence*. On peut donner à cette nature le nom de grâce parce que Dieu ne l'accorde point *aux mérites* qui *l'aient précédée*. C'est en ce sens que les Pélagiens admettoient le terme de *grâce* pour tromper les Catholiques. « Il » ne donne en cet endroit, disoit saint Augustin de » Pélage (2), le nom de grâce qu'à la nature par la- » quelle nous avons été créés avec le libre arbitre. » Voici ce qui donnoit aux Pélagiens un prétexte de se déguiser par un langage si trompeur. « Ils répon- » dent, dit saint Augustin (3), que la nature humaine » elle-même, dans laquelle nous avons été créés, est » une grâce qu'aucun mérite n'a précédée, puisque » nous ne pouvions point mériter d'être créés, avant » que d'être quelque chose. Rejetons du cœur des » Chrétiens une telle fraude. » Voilà la nature réduite à une substance intelligente. Telle étoit la grâce

(1) *Ep.* CLXXVII, *ad Innoc.* n. 7: tom. II, pag. 624.—(2) *Ep.* CLXXIX, *ad Joan. Jeros.* n. 3: tom. II, pag. 630. — (3) *Ep.* CXCIV, *ad Sixt.* n. 8: pag. 717.

des Pélagiens. Saint Augustin demande au contraire, sous le nom de *grâce*, un secours surajouté et surnaturel, qui aide les volontés, et qui les élève au-dessus de leurs forces naturelles, pour la vocation, la justification, et la glorification. Comme les Pélagiens donnoient le nom de *grâce* à ce qu'il y a même de plus bas dans la nature, saint Augustin au contraire rélève le nom de *grâce*, en l'appliquant aux dons les plus sublimes de l'ordre surnaturel, pour lever l'équivoque trompeuse de ces hérétiques. M. Fremont vouloit m'interrompre, mais je repris ainsi la parole.

3o Saint Augustin raisonne en ces termes : » L'homme ne prie point pour devenir homme, » car c'est sa nature. Il ne prie point pour obtenir le » libre arbitre, qu'il a déjà reçu, quand sa nature » a été créée... Mais il prie, afin qu'il accomplisse ce » qui lui est commandé... Quoiqu'on ne doute point » de l'arbitre de la volonté, sa puissance ne suffit pas, » si sa foiblesse n'est point aidée. » Remarquez que, suivant ce Père, *la grâce* des Pélagiens, qui étoit *la nature*, se réduisoit à *l'arbitre de la volonté*. L'homme par cette prétendue grâce *devient homme* seulement. Il *obtient le libre arbitre*, qu'il reçoit quand sa nature est créée. En changeant le véritable état de la question, vous supposez que Pélage admettoit, outre la nature du libre arbitre, un secours intérieur et actuel qui n'étoit pas invincible à sa volonté, et que saint Augustin vouloit lui faire admettre de plus ce secours invincible. Mais en rétablissant malgré vous le véritable état de la question, il paroît que Pélage ne reconnoissoit pour grâce que le don gratuit de la simple

simple nature du libre arbitre dans la création, et que saint Augustin ne songeoit qu'à lui prouver la nécessité d'un secours surajouté et surnaturel, sans vouloir que ce secours fût invincible à la volonté de l'homme.

J'espérai en cet endroit d'ébranler M. Fremont, mais j'aperçus bientôt que mon espérance étoit vaine. Voilà, me dit-il, le point décisif, où je voulois vous mener. Saint Augustin, en parlant de la grâce qui *aide la volonté et l'action*, déclare que c'est une grâce qui n'est jamais inefficace. Il dit que c'est *Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action* (1); il ajoute que cette grâce *donne la charité* (2); il assure qu'elle *n'instruit point sans persuader*. Il remarque, que saint Pierre « avoit renié deux fois le Sauveur, sans » pleurer, parce que le Maître ne l'avoit pas encore » regardé, mais qu'à la troisième fois Jésus le re- » garda, et qu'il pleura très-amèrement. » Ce Père conclut ainsi : « Il y eut une action de Dieu au de- » dans de l'homme. Il y eut une action sur son en- » tendement, une action sur sa volonté..... Dieu » excita jusqu'aux larmes de l'homme intérieur, et » produisit en lui l'amour; *et produxit affectum* (3). » De là vient que la grâce de Jésus-Christ est définie par ce Père « l'inspiration d'une très-ardente et très- » lumineuse charité (4). » De là vient qu'il assure que « Dieu opère dans les cœurs des hommes les » bonnes volontés, par une puissance intérieure, se- » crète, merveilleuse et ineffable (5). » Il soutient

(1) Cap. v, n. 6 : pag. 232. — (2) Cap. XIII, n. 14 : pag. 236. — (3) Cap. XLV, n. 49 : pag. 249. — (4) Cap. XXXV, n. 38 : pag. 246. — (5) Cap. XXIV, n. 25 : pag. 241.

contre Pélage, que « quiconque ne fait pas le bien, » n'a pas encore été enseigné selon la grâce (1). » Il poursuit en disant que « tout homme qui a été en- » seigné (par la grâce) vient, et que quiconque ne » vient pas n'a certainement pas été enseigné (2). » Voilà la grâce efficace par elle-même, et nécessaire à tout acte pieux, qui est plus éclatante que les rayons mêmes du soleil. Quiconque ne la voit pas dans ces excellentes expressions, veut être aveugle, et mérite de l'être. La voilà la grâce médicinale et libératrice, que le saint docteur ne craint point de *nommer la grâce proprement dite ; quæ propriè gratia nuncupatur* (3). Selon lui, toute grâce qui n'est que de simple pouvoir, n'est grâce que dans un langage impropre et indigne de ce grand nom. C'est cette grâce toute-puissante que saint Augustin soutient contre Pélage. Refuserez-vous avec Pélage de la reconnoître ?

Je fus surpris de cette espèce d'enthousiasme de M. Fremont. Il fallut céder un moment à sa rapidité et à sa véhémence. Ensuite je lui répondis en ces termes : Voici ce que je reconnois sans peine. Saint Augustin vouloit établir contre Pélage la grâce intérieure qui nous aide, qui nous excite, qui guérit notre puissance, qui nous dégage, qui nous rétablit dans le pouvoir prochain de faire le bien commandé, qui *coopère* avec nous quand nous opérons, et qui nous *inspire l'amour* quand nous aimons Dieu. C'est précisément ce que Pelage rejetoit, lui qui ne vouloit que *la seule nature suffisante à elle-même*, c'est-à-dire

(1) Cap. XIII, n. 14 : pag. 236. — (2) Cap. XIV, n. 15 : pag. 237. — (3) Cap. XLI, n. 45 : pag. 248.

le libre arbitre aidé par la loi et par l'instruction. Or il étoit naturel que le saint docteur fît deux choses contre cet hérésiarque. La première étoit de rassembler toutes les différentes espèces de grâces intérieures que ce novateur nioit. Il devoit mettre dans ce dénombrement toute grâce qui excite, toute grâce qui aide, toute grâce qui fait croire, et *par laquelle nous sommes chrétiens*, toute grâce qui mène à la justice, enfin toute grâce *par laquelle* nous persévérons jusques à la fin, et *par laquelle nous sommes prédestinés* (1), c'est-à-dire par laquelle notre prédestination s'exécute infailliblement. La seconde chose que saint Augustin ne pouvoit se dispenser de faire, étoit d'insister principalement sur la plus grande de toutes les grâces, savoir celle qui exécute la prédestination. C'est la plus gratuite, la moins équivoque, celle qui renferme toutes les autres, celle qu'on ne peut point éluder, en alléguant d'une manière captieuse un pouvoir éloigné et sans acte qui se réduise à la puissance naturelle du libre arbitre. Il s'agit d'un homme, qui a fait réellement le bien, et qui l'a fait avec persévérance jusqu'au dernier soupir de sa vie. C'est cet exemple, le plus fort de tous, que le saint docteur choisit avec raison, pour ôter toute évasion au novateur sophiste sur sa *possibilité aidée de Dieu.* Il s'agit de l'action la plus persévérante. Oseriez-vous soutenir, dit saint Augustin à Pélage, que l'homme qui a persévéré dans l'action pieuse jusqu'à parvenir à la récompense céleste, l'a fait sans être *aidé de Dieu* pour l'action? Dieu n'a-t-il pas *coopéré* avec lui? C'est dans cette vue que le saint docteur lui parle

(1) *De Hær.* cap. LXXXVIII : tom. VI, pag. 25.

des hommes *appelés selon le propos* de Dieu; *secundùm propositum* (1). Il avertit expressément en cet endroit, qu'il n'y parle que de cette grâce spéciale, *qui fait parvenir à la sainteté et à la gloire ceux qui sont prédestinés et appelés selon le propos* de Dieu (2). En effet, c'étoit le point le plus pressant pour arracher de Pélage une explication nette et décisive de ce qu'il croyoit sur la grâce intérieure et opérante prise en général. Mais il est visiblement faux que saint Augustin ait regardé cette espèce particulière de grâce, comme *la grâce proprement dite* de Jésus-Christ à l'exclusion de toute autre grâce intérieure qui aide la volonté. C'est ce que votre parti ne pourroit assurer qu'avec une hauteur et une foiblesse honteuse. Vous n'en trouverez aucune trace dans le texte de ce Père. La grâce qu'il nomme *proprement dite*, est la grâce intérieure et opérante, qu'il oppose à la grâce purement extérieure de Pélage, qui se réduit *à la loi et à l'instruction.* C'est pourquoi saint Augustin parle ainsi : Pélage « croit que le secours » de la loi et de l'instruction a été donné, même aux » temps des prophètes, mais que le secours de la » grâce QUI EST NOMMÉE PROPREMENT DITE, consiste » dans l'exemple de Jésus-Christ. *In Christi arbi-* » *tratur esse exemplo* (3). » Au contraire, dans le langage de saint Augustin (4), c'est un secours intérieur, qui éclaire l'entendement, qui aide la volonté, et qui *inspire l'amour* de Dieu. Renfermons-nous donc dans notre véritable question. Il demeure

(1) Cap. XIII, n. 14 : pag. 236. — (2) Cap. XII, n. 13 : ibid. — (3) Cap. XLI, n. 45 : pag. 248. — (4) *Contra duas Ep. Pelag.* lib. IV, cap. V, n. 11 : pag 474.

démontré, 1° que Pélage n'admettoit pour toute grâce que la *nature* et *l'instruction;* 2° que saint Augustin vouloit qu'il reconnût une grâce intérieure, qui fût un secours surnaturel, et opérant immédiatement sur nos volontés pour les aider dans l'action; 3° qu'en établissant cette grâce intérieure et opérante dans toute sa généralité, il y comprenoit sous ce genre toutes les diverses espèces de grâce intérieure, savoir celle qui donne à l'infidèle de quoi chercher pieusement, et qui le prépare à croire; celle qui lui inspire ensuite la foi, et *par laquelle nous sommes chrétiens;* celle qui nous inspire l'amour pour nous rendre justes; et surtout celle qui nous fait persévérer jusques à la fin, et *par laquelle nous sommes prédestinés*. Mais il est faux et insoutenable de dire que Pélage admettoit une grâce intérieure et de simple pouvoir, et que saint Augustin ne disputoit contre lui que pour lui faire admettre une grâce efficace par elle-même. Il y a une différence claire comme le jour entre ces deux choses. L'une est que saint Augustin ait voulu faire reconnoître par cet hérésiarque toutes les grâces intérieures que Dieu donne, et entre autres l'efficace. L'autre est que ce Père n'ait disputé contre l'hérésiarque que pour établir la seule grâce efficace par elle-même. Autant que la première de ces deux choses est vraie et manifeste, autant l'autre est-elle fausse et absurde. Ainsi vous ne pouvez jamais faire aucun usage du livre *de la Grâce de Jésus-Christ* pour établir votre systême.

Peut-on s'imaginer, me dit M. Fremont, que la grâce que saint Augustin soutenoit contre Pélage,

n'est pas efficace par elle-même, quand on entend dire au saint docteur, qu'elle est la grâce *d'action*, qu'elle *produit l'amour*, qu'elle *opère les bonnes volontés*, qu'elle est *l'inspiration de la charité même*, qu'enfin *quiconque est enseigné par elle, vient, et que quiconque ne vient pas, n'a certainement point été enseigné par elle ?*

Je vous nie, lui répliquai-je, que saint Augustin ait attribué cette efficacité à toute grâce intérieure et médicinale. Il n'a donné ces caractères qu'à une seule d'entre les diverses espèces de grâces intérieures qu'il soutenoit contre le novateur. C'est celle qui est donnée *selon le propos de Dieu; secundùm propositum*. J'avoue sans peine que la grâce donnée *selon ce propos* est la grâce efficace. Mais qui est-ce, dans les écoles catholiques, qui oseroit mettre en doute cette espèce de grâce? Molina même dira très-volontiers, que cette grâce donnée *en la manière que Dieu sait être congrue, afin que l'homme n'en rejette point l'attrait*, est une grâce efficace, une grâce *d'action*, une grâce qui *produit l'amour*, une grâce qui est *l'inspiration de la charité* même, une grâce tellement assaisonnée par la préscience de Dieu, (*quomodo scit congruere*) que *quiconque est enseigné par elle, vient, et que quiconque ne vient pas, n'a certainement point été enseigné par elle*. Molina vous dira avec saint Augustin, que la certitude infaillible de cet événement très-libre de la part de la volonté de l'homme, est que *Dieu ne se trompe point* dans sa préscience; *quia Deus non fallitur* (1). Que pouvez-vous espérer du texte de saint Augustin, puisque vous

(1) *De Corr. et Grat.* cap. VII n. 14: pag. 757.

n'y trouvez aucun mot que Molina même n'explique clairement, dans toute la rigueur de la lettre, selon son systême? D'un côté, le dessein du saint docteur est de faire admettre par Pélage la grâce intérieure et opérante en général. Il ne parle de la grâce efficace que par occasion, pour marquer décisivement celle de toutes les grâces intérieures qui est la moins sujette à équivoque. D'un autre côté, il ne dit nullement que cette grâce efficace est efficace par elle-même, c'est-à-dire par un attrait plus fort que la volonté. Il dit seulement qu'elle fait toujours ce que Dieu a préparé. Ainsi tout vous manque visiblement pour votre preuve, et votre entreprise ne sert qu'à démontrer votre impuissance. Remarquez même, poursuivis-je, ces paroles de saint Augustin que vous m'avez tant fait valoir. *Intus actum est. In mente actum est. In voluntate actum est... Produxit affectum*, etc. *Il y eut une action de Dieu au dedans :... sur l'entendement :... sur la volonté ; etc... Il produisit l'amour, etc.* (1). Voilà les expressions dont vous tirez des triomphes imaginaires. Mais écoutez le saint docteur qui explique au même endroit, comment est-ce que la grâce opère ces effets? *Adjuvando*, dit-il, *adest et actionibus nostris. Ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis.* Comment est-ce, dit saint Augustin, que *Dieu opère le vouloir et l'action?* C'est *en aidant* notre foiblesse, c'est en guérissant notre maladie, qui est une impuissance de faire le bien. C'est en nous rétablissant dans le pouvoir prochain, délié et dégagé de le faire; c'est en nous *donnant des forces très-efficaces* pour

(1) Cap. XLV, n. 49 : pag. 250.

rejeter la tentation ; c'est en remettant l'arbitre *en la place* d'où la concupiscence *l'avoit chassé ;* c'est en nous appelant *en la manière qu'il sait être congrue,* afin que l'homme, quoique assez fort par sa volonté pour rejeter l'attrait, ne veuille pourtant pas le rejeter : *quomodo scit congruere, etc.* C'est comme si saint Augustin vous disoit : Voilà ce que vous devez comprendre, quand je vous dis, après l'Apôtre, que *Dieu opère le vouloir et l'action.* Il les opère, en ce qu'*il est présent à notre vouloir et à notre action,* non en les déterminant par un attrait supérieur en force et invincible à la volonté, mais en nous *aidant : adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris.* Il s'assure de nos volontés, quoiqu'il ne fasse que les aider, parce qu'il les aide *en la manière qu'il sait être congrue,* pour faire qu'elles se déterminent comme il lui plaît.

Plaisante manière de dire que Dieu opère le bon vouloir dans l'homme! s'écria M. Fremont, tout ému. Elle se réduit à dire que Dieu lui présente une grâce versatile, et soumise à son libre arbitre pour vouloir ou ne vouloir pas, comme il lui plaira.

Ces tours si dédaigneux, repris-je, sont hors de saison. Ils retombent avec un grand scandale sur saint Augustin même. Voici ses paroles : « *Dieu fit* » donc *l'homme droit,* comme il est écrit, et par con- » séquent avec un bon vouloir. Le bon vouloir est » donc l'ouvrage de Dieu (1). » Sans doute, le bon vouloir d'Adam étoit pur et méritoire de la vie éternelle. De votre propre aveu, ce bon vouloir étoit

(1) *De Civ. Dei,* lib. XIV, cap. XI, n. 1 : tom. VII, pag. 362.

formé par la volonté d'Adam aidée par une grâce de simple pouvoir et purement suffisante, qu'il vous plaît de nommer par mépris *versatile* et soumise au libre arbitre. C'est néanmoins avec cette grâce que saint Augustin assure que Dieu opéroit le bon vouloir d'Adam, et c'est par cet exemple qu'il prouve que Dieu opère le bon vouloir en nous. *Bona igitur voluntas opus est Dei.* Corrigez-vous donc de votre langage injurieux au saint docteur, et apprenez de lui, que Dieu *opère le bon vouloir* de l'homme avec lui, lors même qu'il ne l'aide que par une grâce suffisante de simple vouloir.

Vous voulez donc, me dit M. Fremont avec chaleur, exclure la prémotion toute-puissante des Thomistes, abolir toute grâce efficace par elle-même, et faire saint Augustin moliniste?

Nullement, repris-je. 1° Je laisse aux Thomistes, comme je l'ai répété cent fois, leur prémotion ou concours prévenant, qui est une opération très-efficace, mais exclue du premier moment de l'indifférence et de la liberté, mais bornée au second moment de l'action déjà commençante, où il ne soit plus question de conserver la liberté et l'indifférence. 2° J'admets aussi très-volontiers toute autre grâce efficace, que vous nommerez telle par elle-même si vous le désirez, pourvu qu'elle ne soit pas invincible à la volonté dans le premier moment de l'indifférence, où il est de foi que la volonté peut refuser son consentement : *posse dissentire.* 3° Je ne suis ici qu'un simple commentateur du texte du livre de saint Augustin *sur la Grâce de Jésus-Christ*, et je fais mon commentaire sans partialité. Je dis seule-

ment que Molina même pourroit, sans aucun embarras, expliquer selon son système de la grâce congrue, toutes les paroles de ce texte que vous avez cru si décisif en faveur du système de Jansénius. D'ailleurs je n'empêche aucun théologien catholique d'appuyer son système, s'il est réellement permis, par l'autorité de tous les textes du saint docteur qui lui paroîtront le favoriser. *Unusquisque in suo sensu abundet.* Je ne veux que mettre en pleine sûreté le dogme de foi, sans vouloir jamais gêner les opinions que l'Eglise laisse en liberté. A ces mots M. Fremont parut vouloir sortir ; mais je lui demandai encore un moment, pour arrêter une conclusion précise, qui devoit être le principal fruit de notre conversation. Ce que nous venons d'examiner, lui dis-je, est le point essentiel et décisif de notre controverse. Il s'agit du véritable état de celle de saint Augustin contre Pélage. Vous ne pouvez jamais rien demander aux Congruistes au-delà de ce qui étoit demandé à Pélage par saint Augustin. Vous n'avez aucun titre, ni pour votre doctrine, ni contre celle de vos adversaires, que dans le texte du saint docteur. Il faut donc vous arrêter précisément où il s'arrête. Il faut même renoncer positivement à tout ce qu'il ne soutient pas en termes formels. Or est-il que ce Père déclare qu'*il ne restera... aucun sujet de contestation... sur le sujet de la grâce de Dieu,..... pourvu que Pélage lui accorde que Dieu n'aide pas seulement la possibilité, etc.* (par le secours extérieur de la loi et de l'instruction), mais que de plus *il aide la volonté même et l'action,... en sorte que, sans ce secours, nous ne voulions et ne fassions rien de bon.* De quel droit

osez-vous aller plus loin que le saint docteur, pour éluder tous les anathêmes de l'Eglise ?

Saint Augustin, répétoit sans cesse M. Fremont, ne soutenoit point contre Pélage la grâce de simple pouvoir, que cet hérésiarque admettoit comme les Molinistes ; mais ce Père vouloit que Pélage admît la grâce efficace par elle-même, qui étoit rejetée par ce novateur, comme elle l'est encore par les Molinistes, en notre temps.

Il est vrai, repris-je, qu'il ne vous reste aucune ressource, qu'en soutenant ce plan fabuleux, qui change par les plus absurdes contorsions toute la controverse de saint Augustin. Mais vous venez de voir que ce plan, dont vous ne pouvez vous passer, ne peut être ni soutenu ni toléré ; tant il est contraire aux paroles décisives du saint docteur. Saint Augustin se borne visiblement à vouloir que Pélage reconnoisse une grâce intérieure et actuelle, qui nous *aide* pour le *vouloir* et pour *l'action, quand nous voulons et quand nous agissons bien,..... en sorte que sans ce secours nous ne voulions et ne fassions rien de bon.* Il met au premier rang de ces grâces intérieures celle qui est donnée *selon le propos de Dieu*, c'est-à-dire celle qui est donnée *en la manière qu'il sait être congrue, afin que* la volonté *ne la rejette point.* Toutes les écoles catholiques souscrivent unanimement à cette conclusion. On vous accorde la nécessité d'une grâce intérieure et actuelle, qui prévient la volonté, qui la meut, qui l'excite, qui *l'aide*, qui l'élève au-dessus d'elle-même, et qui *coopère* avec elle toutes les fois qu'elle opère le bien surnaturel. On ajoute encore parmi toutes ces grâces intérieures et vraiment suffi-

santes, une grâce spéciale qui est donnée *selon le propos de Dieu*, et qu'il donne *en la manière qu'il sait être congrue*, afin que la volonté qui a le pouvoir prochain et dégagé pour lui refuser son consentement, ne le lui refuse pourtant pas. Cherchez de tous côtés ; vous chercherez en vain. Que vous reste-t-il à prétendre en vertu du texte du saint docteur? Tout ce qu'il demande est rempli : on ratifie tout ce que ce Père a avancé ; on s'attache religieusement à la lettre de tout son texte. Oserez-vous demander plus que lui, vous qui ne pouvez espérer d'être écoutés, qu'autant que vous parlerez comme lui ? Voulez-vous contester encore contre l'Eglise entière, pendant que ce Père vous crie qu'à ces conditions, *il ne restera..... aucun sujet de contestation* contre Pélage même ?

Il faut que je vous quitte, me dit M. Fremont avec un air sombre et impatient ; mais je reviendrai jeudi. Nous parlerons enfin du *secours* efficace par lui-même, que saint Augustin nomme *le secours* quo, *adjutorium quo*. J'espère que vous y apercevrez la vérité de notre doctrine plus claire que le jour.

Il sortit à la hâte peu content de moi. Je suis, etc.

HUITIÈME LETTRE.

Sur le livre de saint Augustin DE LA GRACE ET DU LIBRE ARBITRE.

Je croyois que M. Fremont viendroit hier céans pour examiner le livre *de la Correction et de la Grâce.*

Mais comme j'ouvris le volume, il me dit ces mots : Il faut auparavant examiner le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, pour garder l'ordre. C'est là que le saint docteur établit une grâce toute-puissante. Dieu, dit ce Père (1), « domine sur les volontés... Celui qui » fait tout ce qu'il veut et dans le ciel et sur la terre, » opère même dans les cœurs..... Le Tout-Puissant » fait... le mouvement des volontés mêmes. » Voilà la grâce la plus efficace.

Ces expressions, lui dis-je, ne regardent-elles pas autant les volontés les plus criminelles des impies, que les volontés les plus pieuses des élus ?

M. Fremont coula avec adresse, et n'osa pas nier ouvertement que ces expressions sont égales, dans saint Augustin, pour les bons et pour les méchans.

Si vous voulez, repris-je, que Dieu n'agisse pas plus efficacement dans les cœurs des élus pour les vertus les plus méritoires, qu'il agit dans les cœurs des impies pour les crimes les plus affreux, cette efficacité de la grâce n'alarmera aucun Moliniste. Saint Augustin ne veut parler en cet endroit que d'une providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui fait servir à ses desseins les vices des pécheurs comme les vertus des saints. Comme M. Fremont ne répondoit rien de précis, j'ajoutai ces paroles : Voudriez-vous soutenir que Dieu emploie une délectation invincible et toute-puissante, pour déterminer les impies à tous les crimes qu'ils commettent ? Aussitôt je lui fis lire ces textes du livre dont il sagissoit : *Dieu fait dans les cœurs des méchans tout ce qu'il*

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. xx, xxi, n. 41, 42, 43 : tom. x, pag. 739 et seq.

lui plaît..... Il opère dans les cœurs des hommes pour incliner leurs volontés, soit vers les biens, par miséricorde, soit vers les maux, selon leurs démérites... Si Dieu est puissant pour opérer dans les cœurs des méchans,... faut-il s'étonner, s'il opère les biens par son Saint-Esprit dans les cœurs des élus (1) ?

Saint Augustin, me répondit alors M. Fremont, n'assure pas que Dieu n'opère point plus efficacement sur les volontés des bons pour les vertus, que sur les volontés des méchans pour les crimes.

Remarquez, repris-je, que le principal but de ce livre est de prouver, par l'exemple de l'opération de Dieu dans les cœurs pour les crimes des impies, qu'il opère aussi dans les cœurs des saints pour les vertus. Or est-il que ce Père ne veut point établir, dans ce livre, que Dieu opère par une délectation efficace et invincible les crimes dans les volontés des impies. Donc il ne veut point établir, dans ce livre, que Dieu opère par une délectation efficace et invincible les vertus dans les volontés des saints. Ainsi toute la preuve que vous tirez de ce livre se tourne évidemment contre vous. Il n'y a point de milieu : il faut ou soutenir que Dieu opère par un attrait de délectation invincible les crimes des impies, ce qui est un blasphême ; ou avouer de bonne foi que saint Augustin n'a point voulu prouver, par l'exemple de l'opération de Dieu pour les crimes, un attrait de délectation invincible de Dieu pour les vertus.

Prétendez-vous, se récria M. Fremont, que saint Augustin ait cru que Dieu n'opère pas plus sur

(1) Loc. mox cit.

les bons pour les vertus que sur les méchans pour les vices?

Je n'ai garde, lui répliquai-je, de prétendre que ce Père ait cru ce que je n'ai garde de croire moi-même. Mais je soutiens que saint Augustin s'est borné à ce raisonnement : Si Dieu par sa providence est tout-puissant pour tourner, selon ses desseins, les volontés mêmes les plus criminelles des impies, quoiqu'il ne les incline jamais vers le mal, faut-il s'étonner qu'il soit tout-puissant pour tourner par sa providence, selon ses desseins, les volontés pieuses des saints, lui qui *aide* leurs volontés, qui leur inspire les vertus, et qui *coopère* avec elles, quand elles font le bien?

Ne voyez-vous pas, me dit M. Fremont, que saint Augustin distingue la malice des impies, d'avec l'application de cette malice à des crimes particuliers? Ce Père parlant de Séméï qui maudit David, assure que Dieu *inclina vers ce péché sa volonté, qui étoit mauvaise par sa faute* (1). Il ajoute que Dieu *ne fait point la malice de ces volontés* (2). On peut se représenter Dieu comme un fontainier, qui conduit à son gré les eaux d'un jardin. Il ne fait point ces eaux ; il les trouve qui coulent sous sa main ; mais il les lâche du côté qu'il lui plaît. Il leur donne tantôt une pente, et tantôt une autre. Ici il en fait un jet d'eau, là une nappe, et d'un autre côté une cascade. On peut encore se représenter un bloc de marbre. Le sculpteur ne l'a point produit ; il le trouve tout fait ; mais il le façonne avec son ciseau ; il en

(1) Cap. XX, n. 41 : pag. 740. — (2) Cap. XXI, n. 43 : pag. 742.

fait à son choix un Jupiter, un Apollon, ou un Hercule.

Je vous entends, repris-je. Dieu trouve une malice qu'il n'a point faite dans le cœur d'un homme. Ce n'est qu'une malice vague, informe, sans objet, sans motif, sans détermination, qu'on ne peut ni concevoir sous aucune espèce, ni même nommer d'aucun nom connu. Il prend cette je ne sais quelle malice; il travaille sur elle; il la façonne selon ses besoins; il en fait tous les crimes qui entrent dans le plan qu'il a formé. Il en tire tous les larcins, tous les meurtres, toutes les trahisons, toutes les infamies, tous les sacriléges. Saint Augustin rapporte parmi beaucoup d'autres exemples ceux de *Judas trahissant Jésus-Christ, et des Juifs qui le crucifient.* Suivant votre explication, c'est Dieu qui a usé de sa toute-puissance pour faire de la malice de Judas une trahison contre le fils de Dieu, et de celle des Juifs, la fureur nécessaire pour le crucifier.

Remarquez, me cria M. Fremont, que Dieu n'ajoute rien à cette malice. Il ne fait que choisir, selon ses desseins, entre des crimes égaux pour l'appliquer à l'un plutôt qu'à l'autre, par exemple à un empoisonnement plutôt qu'à un assassinat.

Comment feriez-vous, repris-je en souriant, pour trouver d'autres crimes tout prêts et égaux en malice à celui d'un apôtre qui trahit le fils de Dieu son maître, et à celui des Juifs qui *font mourir l'Auteur de la vie?* De plus cette malice, que Dieu n'a point faite, est je ne sais quoi de vague, d'informe, d'indéterminé, d'inconcevable, qui n'a ni objet, ni motif,

ni

ni nom, ni idée. Voilà l'unique chose dont vous déchargez Dieu pour le justifier. Mais vous le faites l'auteur tout-puissant de tout ce qu'on peut imaginer de plus effectif et de plus atroce dans les crimes. C'est lui qui détermine, par une délectation invincible et toute-puissante, cette je ne sais quelle malice vague et informe à devenir dans la pratique, pour Judas la trahison contre le Fils de Dieu, et pour les Juifs la rage de le crucifier, par préférence à tous les autres crimes. Allons plus loin. Dites-moi s'il vous plaît quelle est la véritable cause de cette malice, que Dieu ne fait point, et qu'il se contente, selon vous, d'appliquer à tous les crimes les plus horribles.

C'est la délectation corrompue, dit M. Fremont, qui détermine la volonté à produire cette malice vague.

Quoi, repris-je d'un ton sévère, vous ne vous contentez pas de croire que Dieu abandonne sans pitié presque tous les hommes à un plaisir tyrannique, qui les détermine d'abord inévitablement et invinciblement à une malice vague? Vous ajoutez que Dieu joint encore à un si horrible abandon, une opération toute-puissante sur leurs volontés, pour en faire les assassinats, les empoisonnemens, les parricides, les conspirations contre les personnes sacrées des rois, les renversemens de la patrie, et, ce qui est encore cent fois plus monstrueux, la trahison de Judas contre le Fils de Dieu, et la rage des Juifs qui le crucifièrent.

N'espérez pas, dit M. Fremont, réfuter cette application de la malice vague à tous les crimes parti-

culiers. Voulez-vous réfuter saint Augustin qui l'enseigne ?

Je veux, lui répliquai-je, suivre ce Père pas à pas. Je suppose, avec lui, que Dieu n'abandonne point presque tous les hommes à un plaisir tyrannique, qui opère invinciblement en eux une malice vague.

D'un autre côté, je suppose avec lui que Dieu ne vient point opérer dans les cœurs, par un second attrait tout-puissant, pour faire de cette malice vague, tous les crimes les mieux circonstanciés, les plus brutaux, les plus infâmes et les plus monstrueux, tels que la trahison de Judas, et que la rage diabolique des Juifs. Je me borne, avec ce Père, à supposer une providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui tourne à l'accomplissement de ses desseins pleins de bonté ces crimes dont il n'a ni produit ni appliqué la malice, et que les hommes font très-librement, ayant en eux toute la force nécessaire pour s'en abstenir. Je laisse maintenant au monde entier à juger combien mon explication est digne de Dieu et du texte du saint docteur, pendant que la vôtre doit faire frémir d'horreur quiconque aime Dieu, et ne veut pas souffrir qu'on fasse blasphémer le plus grand docteur de l'Eglise.

Expliquez en termes clairs et précis, si vous le pouvez, me dit M. Fremont, la différence qui est entre votre explication et la mienne.

La voici, repris-je. Je la répète volontiers. Vous voulez que Dieu abandonne un juste, tel que David, à une délectation corrompue et plus forte que lui, laquelle opère invinciblement dans sa volonté une malice vague et informe. De plus, vous voulez que

Dieu y ajoute encore par lui-même un second attrait tout-puissant, qui fasse de cette malice vague et informe tous les crimes les plus noirs et les plus exécrables, tels que la trahison de Judas, et que la rage des Juifs qui crucifièrent le Sauveur. Pour moi, je ne veux établir qu'une simple providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui, sans opérer par aucun attrait invincible ni cette malice, ni son application à aucun crime particulier, arrange seulement les crimes, auxquels il n'a aucune part, et qu'il a seulement permis, pour en tirer les biens que sa miséricorde prépare.

J'avoue, me dit M. Fremont, que votre explication a un tour d'adoucissement. Mais elle ne convient nullement aux expressions du saint docteur.

Avant que de passer outre, lui dis-je, avouez de bonne foi que votre explication déshonore saint Augustin, qu'elle met le blasphême dans ses écrits, et qu'il faut commencer par rejeter une doctrine si indigne de lui. Ensuite nous examinerons si mon explication peut s'accorder avec le texte de ce Père.

Vous ne voulez, me dit M. Fremont, qu'une providence qui arrange des crimes, qui les tourne, et qui les fait entrer dans l'exécution des desseins de Dieu, sans que Dieu opère rien lui-même sur les volontés. Au contraire saint Augustin vous soutient que Dieu *incline les cœurs du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît;... qu'il domine sur les volontés,... qu'il incline une mauvaise volonté..... vers un tel péché;... qu'il agit dans le cœur* d'Absalom pour sa perte; *qu'il fait tout ce qu'il veut dans les cœurs mêmes des méchans;... que le Tout-Puissant fait*

dans leurs cœurs le mouvement même de leurs volontés, et que, quand un prince aveuglé prend un parti pernicieux, c'est *Dieu qui opère cela dans son cœur; hoc operatus est in ejus corde* (1). Il est plus clair que le jour que votre explication renverse le texte du saint docteur, puisqu'il veut une opération invincible et toute-puissante de Dieu dans les volontés, pendant que vous réduisez tout à une simple providence qui tire les biens des maux auxquels elle n'a aucune part.

Vous vous trompez beaucoup, lui répliquai-je, si vous croyez que cette providence exclue toute opération de Dieu sur les volontés. Tout le monde croit, autant que vous, que Dieu tout-puissant, comme premier moteur, et comme cause universelle, *opère le mouvement même des volontés* les plus criminelles, en tant que ces volontés se meuvent vers quelque bien. Tout ce qu'il y a en elles de réel, de positif et de bon, est opéré par les deux causes jointes et subordonnées l'une à l'autre. Voilà le concours admis dans toutes les écoles. Il n'y a que le mal que Dieu n'opère point. Or le mal n'est qu'une simple défaillance de la volonté fragile de l'homme. Ce n'est qu'une privation de conformité avec la règle de morale que Dieu nous a donnée. En tant que l'acte est un vrai et réel *mouvement* de la volonté, Dieu l'opère avec la volonté même de l'homme, comme cause universelle. Mais en tant qu'il est *défaillant*, Dieu ne l'opère point, parce que Dieu ne peut défaillir, et qu'une simple défaillance n'est rien de positif qui ait besoin d'être opéré par le premier

(1) Cap. XX, XXI, n. 41, 42, jam cit.

moteur. *Defectivus motus est,* dit saint Augustin, *omnis autem defectus ex nihilo est* (1). Ainsi ces expressions, par lesquelles votre parti veut imposer, sont celles qui disent le moins. Elles se réduisent à établir, comme tout le monde en convient, que Dieu, comme moteur universel, *opère* avec la volonté des méchans *le mouvement même de leur volonté* (2), dans tout ce que ce mouvement a de bon et de positif. C'est ainsi que Dieu opéroit au Paradis terrestre, sans aucun attrait invincible, tous les mouvemens de la volonté d'Adam par un concours continuel.

Saint Augustin, se récria M. Fremont, va beaucoup plus loin. Il dit que Dieu *incline*, tourne et détermine comme il lui plaît, les volontés mêmes des impies.

La providence suffit, repris-je, pour expliquer cette manière de parler. Dieu peut opérer dans les cœurs ou immédiatement par lui-même, et en se servant d'un attrait invincible pour les déterminer ou d'une façon médiate et indirecte, en permettant que certaines causes agissent sur elles. Par exemple, la volonté de Judas fut excitée par diverses causes, et Dieu permit que ces causes concourussent ensemble, pour lui inspirer la trahison contre Jésus-Christ, sans l'y déterminer invinciblement. Dieu voit, par sa prescience éternelle et infinie, l'attrait qui se trouvera congru, en mal comme en bien, pour attirer la volonté libre de chaque homme, *quomodo scit congruere, etc.* Quand Dieu veut permettre qu'un homme commette un crime qui entre

(1) *De lib. Arb.* lib. II, cap. XX, n. 54 : tom. I, pag. 609. —(2) *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. XI et XIII : tom. VII, pag. 362, 364.

dans ses desseins de miséricorde, sa providence permet que certains événemens et certaines causes viennent ensemble exciter et ébranler la volonté de cet homme vers ce crime, *de la manière que Dieu sait être congrue*, sans être invincible, afin qu'elle *incline* infailliblement la volonté de cet homme vers ce crime particulier plutôt que vers un autre, parce que c'est celui-là dont Dieu veut tirer un grand bien. Ainsi Dieu *incline* alors infailliblement quoique indirectement les volontés des impies du côté qu'il lui plaît, sans avoir aucune part à leurs crimes, et sans les abandonner jamais à aucun attrait invincible pour aucun péché.

Cette providence, dit M. Fremont, n'inclineroit les cœurs que d'une façon médiate et indirecte. Elle ménageroit les volontés; elle useroit d'industrie; elle auroit recours aux expédiens. Ce ne seroit point *Dieu tout-puissant* qui agiroit par une action toute-puissante sur les volontés comme sur le reste de ses créatures. Vous voulez que la volonté de l'homme, qui n'est pas moins essentiellement une créature que tous les autres êtres tirés du néant, ait une liberté d'indépendance, et que Dieu soit réduit à négocier avec elle. Saint Augustin est bien loin de vos idées: il attribue à Dieu une action immédiate, directe, et toute-puissante pour déterminer les volontés.

1o, Lui répliquai-je, ce que vous dites n'est qu'un raisonnement de pure philosophie, sur les droits essentiels de Dieu tout-puissant. Ce raisonnement n'est point dans le texte de saint Augustin, dont il s'agit ici uniquement. Vous sortez des bornes de la foi, vous ne suivez plus l'autorité. Vous perdez de vue la

tradition, pour courir après les subtilités de votre philosophie.

2o Ce raisonnement est visiblement outré, absurde et insoutenable. En raisonnant ainsi, vous seriez forcé de conclure que les volontés n'étant pas moins des créatures de Dieu que les pierres, elles sont aussi nécessitées par son action toute-puissante à vouloir certains objets, que les pierres à se mouvoir vers certains lieux. Vous seriez forcé d'en conclure que nos volontés ne sont ni plus libres ni moins invinciblement déterminées ici-bas, par l'action de Dieu tout-puissant, que celles des bienheureux dans le ciel. Vous iriez jusqu'à dire que Dieu meut les volontés pour les faire vouloir, comme il meut les pierres pour se mouvoir, c'est-à-dire qu'il les meut par une action toute-puissante, à laquelle les volontés ne peuvent refuser leur consentement, puisqu'on ne peut, en aucun sens, vaincre un attrait qui a en soi la vertu toute-puissante de Dieu. Souvenez-vous que, de l'aveu de Jansénius votre maître, la volonté d'Adam, quoiqu'elle ne fût qu'une créature, n'étoit point déterminée dans le Paradis terrestre par une motion toute-puissante. Le Tout-Puissant la *laissoit dans la main de son conseil*. Le raisonnement tiré de la motion toute-puissante de Dieu, quand on s'y abandonne par le seul raisonnement humain, devient le comble de l'absurdité. C'est une hérésie manifeste.

3o Saint Augustin le rejette expressément. Il assure que *Dieu veut* sincèrement *sauver tous les hommes* (1). D'où vient donc, dit-il, que tous ne sont

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII. n. 58 : tom. X, pag. 118.

pourtant pas sauvés? C'est que Dieu ne le veut pas d'une volonté absolue et toute-puissante. C'est qu'il ne veut point se servir d'un attrait tout-puissant, ni même d'un attrait plus fort que les volontés des hommes, *pour ne leur ôter pas le libre arbitre ; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium.* Vous le voyez, Dieu leur ôteroit le libre arbitre s'il usoit d'un attrait tout-puissant, ou même d'un attrait plus fort que la volonté. Que si Dieu s'abstient d'user d'un attrait tout-puissant, ou plus fort que les volontés, pour convertir et pour sauver tous les hommes, à combien plus forte raison s'abstient-il d'user d'un tel attrait invincible, pour corrompre presque tous les hommes, pour les tourner aux plus énormes crimes, et pour les damner?

4° Distinguez Dieu tout-puissant, qui incline les volontés des hommes par une simple providence, d'avec Dieu tout-puissant qui use immédiatement de sa toute-puissance pour déterminer invinciblement les volontés de Judas et des Juifs aux crimes les plus monstrueux. Saint Augustin dit, il est vrai, que Dieu tout-puissant sait s'assurer des volontés corrompues des hommes pour arranger leurs crimes, et pour en tirer les biens qu'il prépare. Mais il ne dit jamais, que Dieu emploie son action toute-puissante, pour déterminer invinciblement les volontés de Judas et des Juifs à ces crimes qui font tant d'horreur. Ainsi vous ne parvenez à faire une objection contre moi, qu'en supposant, contre l'évidence du fait, que saint Augustin dit ce qu'il ne dit jamais. M. Fremont voulut m'interrompre, mais je le priai de me laisser finir.

5°, Poursuivis-je, voyez avec quelle exactitude ce Père parle : « C'est ainsi, dit-il (1), que Dieu s'est » servi de Judas trahissant Jésus-Christ. C'est ainsi » qu'il s'est servi des Juifs qui l'ont crucifié. *Sic usus* » *est Judâ, etc. Sic usus est Judeis, etc.* » Saint Augustin vous déclare par ces paroles, que Dieu ne fait ni la malice vague des pécheurs, ni l'application de cette malice à aucun crime particulier. Il vous déclare que Dieu n'emploie point un attrait tout-puissant pour opérer ces crimes, et qu'il *se sert* seulement de ces crimes, auxquels il n'a aucune part, pour l'exécution de ses desseins de miséricorde, en tirant le plus grand des biens du plus grand des maux. *Sic usus est, etc.*

Pourquoi, disoit M. Fremont, ne voulez-vous pas que Dieu détermine à son gré la malice de hommes aux divers crimes qui entrent dans ses desseins, puisque nous savons qu'il aveugle et *endurcit qui il lui plaît?*

Selon saint Augustin, lui répliquai-je, « Dieu » n'endurcit personne, en lui donnant de la malice, » mais en ne lui donnant pas sa miséricorde. Ceux » auxquels il ne donne pas cette miséricorde n'en » sont pas dignes, et ne l'ont point méritée. Au con- » traire ils en sont indignes, et méritent d'en être » privés (2). »

Eh bien! me dit M. Fremont, nous dirons que Dieu ne donne point positivement la malice, mais qu'il la donne d'une façon indirecte et négative, en ce qu'il prive l'homme de la délectation supérieure

(1) Cap. xx, n. 41 : pag. 740. — (2) *Ep. ad Sixt.* cxciv, cap. iii, n. 14 : tom. ii, pag. 719.

du bien, et l'abandonne par contre-coup à la délectation supérieure du mal.

Voici, repris-je, trois remarques décisives à faire.

En premier lieu, Dieu n'abandonne jamais personne, sans en avoir été auparavant abandonné. C'est la doctrine manifeste de saint Augustin, que le concile de Trente a confirmée. De là vient que nul homme n'est abandonné et endurci, sans l'avoir déjà mérité, comme vous venez de l'entendre dans le texte de ce Père.

De plus, cet abandonnement se réduit toujours à une pure et simple privation d'un certain secours, selon saint Augustin. Au lieu que, selon vous, il faut non-seulement que Dieu prive l'homme de la délectation supérieure du bien, mais encore qu'il lui envoie positivement la délectation supérieure et invincible du mal. Comme M. Fremont ne vouloit pas avouer que Dieu envoie positivement, selon son systême, la délectation supérieure des crimes, je lui dis ces mots : Eh! qui voulez-vous donc qui envoie cette délectation à un homme, si ce n'est Dieu? Je suppose un homme juste : il a actuellement la bonne délectation dans un degré supérieur à la mauvaise; ensuite il tombe; il perd la bonne délectation, et la mauvaise, qu'il n'avoit pas, lui vient tout-à-coup. Encore une fois, de qui voulez-vous qu'elle lui vienne? Cette délectation, comme vous le savez, est indélibérée et involontaire. Elle ne lui vient donc pas du propre choix de sa volonté. D'ailleurs, puisque nous le supposons juste et sans faute jusqu'au moment de sa chute, il est visible qu'il n'a rien fait jusqu'à ce moment qui lui attire tout-à-coup ce sur-

croît de délectation vicieuse. Elle ne vient donc point de lui. Elle ne vient point du hasard et de l'impression fortuite des causes extérieures. C'est Dieu seul qui a pu opérer ce changement soudain dans le fond de son ame. Dieu est sans doute l'auteur de cette nouvelle délectation, lui qui est la cause universelle de tout ce qui est réel et positif. Ainsi Dieu, selon vous, aveugle, corrompt et endurcit positivement. Comme M. Fremont ne vouloit point avouer cet endurcissement positif, et comme il ne pouvoit néanmoins expliquer de quelle façon l'homme peut être changé tout-à-coup, et passer involontairement de la bonne délectation à la mauvaise, sans quelque opération positive de Dieu en lui, je passai à ma dernière remarque.

Enfin, poursuivis-je, l'abandon purement négatif de Dieu, qui est toujours mérité par quelque faute précédente, n'est point un abandon total et absolu. L'aveuglement, dit saint Augustin (1), est « la privation de la lumière intérieure de Dieu. » (C'est par ce terme de *lumière intérieure*, qu'il exprime souvent la grâce.) « Mais personne n'est entièrement privé de » cette lumière, pendant qu'il est encore en cette » vie. » Enfin ce Père nous fait clairement entendre que cet abandon n'est point la soustraction de tout secours de grâce, mais seulement la privation du secours spécial qui est donné *en la manière que Dieu sait être congrue, afin que* la volonté de l'homme *ne la rejette pas* (2)... Dieu abandonne, dit ce Père, « en n'appelant pas l'homme en la manière par la- » quelle il peut l'appeler à la foi; car qui est-ce qui

(1) *In Psal.* VI, n. 8 : tom. IV, pag. 16. — (2) *Ad Simpl.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95.

» dira que le moyen de persuader un homme, pour » l'attirer à croire, a manqué au Tout-Puissant? » Comme M. Fremont insistoit toujours sur ce que Dieu tout-puissant doit déterminer les volontés par une détermination immédiate et toute-puissante, je continuai ainsi.

6º Lisez ces mots : « Si Dieu est puissant, SOIT » PAR LES ANGES BONS OU MAUVAIS, soit par tout autre » moyen quel qu'il soit, d'opérer dans les cœurs des » méchans mêmes, selon leurs démérites, quoiqu'il » n'ait point fait leur malice...., faut-il s'étonner s'il » opère les biens dans les cœurs des élus par son » Saint-Esprit, lui qui a fait que leurs cœurs fussent » changés de mal au bien (1). »

Ce texte, me dit M. Fremont avec mépris, ne dit rien qui vous favorise.

Apprenez, lui dis-je, de saint Augustin même, comment Dieu *opère dans les cœurs des méchans.* Ne dites plus que c'est par un attrait tout-puissant, et immédiat; détrompez-vous d'une si grossière erreur. Dieu, qui ne veut point ôter aux hommes le libre arbitre, même pour leur donner la piété et le salut éternel, veut encore moins le leur ôter pour les déterminer invinciblement à l'impiété et à la damnation éternelle. Que fait-il donc? Demandez-le au saint docteur, et recevez humblement de sa propre main la clef de son texte. Dieu, vous dit-il, *est puissant pour opérer dans les cœurs des méchans mêmes, soit par les anges bons ou mauvais.* Voilà Dieu même, qui, pour n'ôter point aux hommes leur libre arbitre, a recours aux simples suggestions *des anges bons et*

(1) Cap. XXI, n. 43 : pag. 742.

mauvais. Les bons anges suggèrent aux hommes ce qui n'est point mauvais, et qui entre dans les desseins de Dieu. Les mauvais anges leur suggèrent un crime, et Dieu le permet. Mais cette suggestion, ou tentation des mauvais anges, n'est point invincible. Dieu voit seulement que cette tentation, pouvant être vaincue par les forces présentes de l'homme, cet homme choisira néanmoins très-librement de ne la vaincre pas. Dieu, sans rien déterminer par lui-même dans les volontés, permet, arrange, et *se sert* de tout ce qu'il a permis, *Sic usus est, etc.* Il est visible que cette providence, qui prévoit tout, qui permet tout avec mesure, qui arrange tous les moyens innombrables, et au dedans et au dehors, avec une justesse infaillible, ne peut convenir qu'à Dieu tout-puissant; mais Dieu n'a aucune part aux maux, et il les tourne tous en bien. Saint Augustin loin de recourir à une délectation invincible et toute-puissante, propose au contraire une simple suggestion *des anges bons ou mauvais, ou tout autre moyen quel qu'il soit*, dans le même genre que la simple suggestion des anges. *Tout autre moyen* lui est bon, pourvu que l'homme accomplisse ce qui servira à l'exécution des desseins de miséricorde. Apprenez de saint Augustin que c'est ainsi que Dieu est *puissant pour opérer dans les cœurs* de ces hommes, et ne venez plus nous vanter cette opération toute-puissante qui vous paroît si décisive.

Prétendez-vous, me dit M. Fremont, que Dieu n'opère pas plus dans les bons pour les vertus, que dans les méchans pour les crimes? Croyez-vous que

Dieu n'opère dans les bons que par la simple suggestion *des saints anges?*

A Dieu ne plaise que je le dise, repris-je. *Dieu opère les biens dans les cœurs de ses élus par son Saint-Esprit,* pendant qu'il n'*opère dans les cœurs des méchans,* que par la simple suggestion *des anges bons ou mauvais, et par tout autre moyen quel qu'il soit,* qui ne soit point invincible à la volonté, de même que cette suggestion ne l'est pas.

Cette opération du Saint-Esprit dans les cœurs des élus, dit M. Fremont, est toute-puissante.

Vous le supposez sans preuve, lui répliquai-je. Le saint docteur emploie des expressions aussi fortes pour soutenir que Dieu opère tout ce qu'il lui plaît dans les cœurs des impies, que pour soutenir qu'il opère tout ce qu'il lui plaît dans les cœurs des élus. Or est-il que ces expressions les plus fortes, touchant les impies, ne signifient nullement que Dieu opère les crimes dans leurs volontés par un attrait de délectation invincible. Donc ces expressions les plus fortes touchant les élus ne signifient nullement que Dieu opère les vertus dans leurs volontés par un attrait de délectation invincible et toute-puissante. Ainsi votre argument tant vanté se tourne visiblement contre vous. Souvenez-vous que vous m'avez objecté tous les textes de saint Augustin qui expriment le pouvoir de Dieu pour opérer dans les cœurs des méchans. Puisque tous ces textes sont aussi forts que ceux que vous alléguez par rapport au pouvoir de Dieu dans les cœurs des élus, les uns ne pouvant point établir un attrait tout-puissant pour les cri-

mes, il est clair comme le jour que les autres ne peuvent nullement l'établir pour les vertus.

Les expressions, disoit M. Fremont, qui signifient l'efficacité toute-puissante de la grâce dans les élus, sont bien plus fortes que celles qui n'expriment que le pouvoir d'incliner les cœurs des impies.

Au lieu de répondre à M. Fremont, je lui fis lire ces textes : *Dieu tout-puissant tourné du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît, les volontés* des impies.... *Il domine sur leurs volontés mêmes.* C'est par le Seigneur même que *le cœur* des ennemis *fut fortifié, afin qu'ils vinssent en bataille au-devant du peuple d'Israël, et qu'ils fussent exterminés.* C'est *le Seigneur*, qui *avoit dit* à l'impie Sémeï *de maudire* le saint roi *David..... Dieu inclina sa volonté vers ce ce péché..... Dieu poussa ou lâcha son cœur vers ce péché..... Dieu, exauçant la prière de David, ordonna que le bon conseil d'Achitophel seroit rejeté* par Absalom, *afin que le Seigneur fît tomber sur celui-ci tous les maux* qui l'accablèrent... *Dieu le fit en agissant dans le cœur d'Absalom, afin qu'il.... choisît le conseil contraire à ses intérêts..... C'est ainsi que Dieu fait dans le cuœr des méchans mêmes tout ce qu'il veut* (1). Roboam causa par sa réponse dure la révolte des dix tribus, « afin que » la volonté de Dieu irrité s'accomplît. Le Roi n'é- » couta point le peuple, parce que Dieu avoit tourné » ainsi son cœur... C'étoit la volonté de l'homme « qui le fit ; mais c'étoit Dieu qui l'avoit tournée » de ce côté-là.... Dieu suscita l'esprit des Philistins » et des Arabes, pour ravager la Judée ; CAR LE

(1) Cap. xx, n. 41 : jam cit.

» TOUT-PUISSANT AGIT DANS LES COEURS DES HOMMES, » ET IL Y FAIT MÊME LE MOUVEMENT DE LEURS VOLON- » TÉS, afin qu'il opère par eux ce qu'il veut opérer » par eux (1). » Que faites-vous, disois-je à M. Fremont, quand vous voulez prouver par l'autorité de saint Augustin votre délectation invincible et toute-puissante? Vous ne pouvez faire autre chose que produire les textes, où ce Père assure que Dieu *opère, agit, incline* les volontés, et qu'il les tourne selon sa volonté toute-puissante. Or est-il que vous venez de voir toutes ces mêmes expressions autant employées pour les crimes des impies que pour les vertus des prédestinés. Or est-il que toutes ces expressions ne signifient nullement pour les uns que Dieu use d'un attrait de délectation invincible et toute-puissante par rapport aux crimes. Donc ces mêmes expressions ne signifient nullement un attrait de délectation invincible et toute-puissante par rapport aux vertus. Cessez donc d'abuser de ces expressions. Souvenez-vous qu'elles signifient seulement pour les impies une simple suggestion *des bons ou des mauvais anges, ou quelque autre moyen* semblable, dont la providence infaillible de Dieu se sert, parce qu'elle prévoit ce qui résultera de ces moyens par le choix très-libre des volontés. Souvenez-vous que ces expressions signifient seulement pour les élus que *Dieu opère les biens dans leurs cœurs* par le secours et l'inspiration de *son Saint-Esprit*, sa providence choisissant *la manière qu'elle sait être congrue*, afin que l'homme, qui a toute la force proportionnée pour rejeter l'attrait de la grâce, choisisse

(1) Cap. XXI, n 42.

très-librement

très-librement de ne le point rejeter : *quomodò scit congruere, etc.* Comme je voulois continuer à lire, M. Fremont voulut m'arrêter. Mais je repris ma lecture malgré lui, et je lus les endroits suivans.

« C'est la puissance de Dieu qui donne aux uns » le courage, et qui envoie l'épouvante aux autres » dans la guerre.... Celui qui fait tout ce qu'il veut, » et dans le ciel et sur la terre, opère ainsi dans les » cœurs des hommes. » Amasias veut-il combattre avec imprudence? *C'est de Dieu que part* son dessein; c'est Dieu qui a arrêté que ce Prince *sera livré* à sa perte; c'est Dieu qui *se venge;* c'est *Dieu qui opère* cet égarement *dans son cœur : quoniam à Deo erat,......ut traderetur;.... hoc operatus est in ejus corde.* Dieu, dit encore saint Augustin, a parlé ainsi: « C'est moi, c'est le Seigneur même, » qui ai séduit ce faux prophète,... et je l'exterminerai du milieu de mon peuple... Dieu tourna les » cœurs des Egyptiens à la haine contre son peuple, afin qu'ils fissent une fraude à ses serviteurs... » Dieu livre les hommes aux passions honteuses... » Il les livre à un sens réprouvé, afin qu'ils fassent » ce qui ne convient pas.... Il leur envoie une opé- » ration d'erreur, afin qu'ils croient au mensonge.... » C'est ainsi que Dieu opère dans les cœurs des » hommes, pour incliner leurs volontés du côté » qu'il lui plaît, soit vers les biens.... soit vers les » maux. »

Supposez, poursuivis-je, que Dieu use d'un attrait de délectation toute-puissante sur les volontés pour les crimes les plus infâmes, comme pour les vertus les plus héroïques, vous faites Dieu l'auteur

tout-puissant des maux comme des biens. Supposez que votre grâce médicinale du Sauveur, qui est une délectation invincible, n'est pas plus efficace pour les vertus dans la main de Dieu, que l'attrait empoisonné du vice, dont il se sert également pour opérer invinciblement tous les crimes les plus abominables. Quelle horreur ! quelle impiété ! quel blasphême ! Au contraire, supposez que Dieu tout-puissant *n'opère* les crimes, qu'en ce qu'il permet la simple suggestion des *mauvais anges*, qui persuadent aux hommes de violer la loi, quoique ceux-ci aient par le secours d'une grâce réellement suffisante, et proportionnée au besoin, toute la force nécessaire pour vaincre la tentation. Vous ne pouvez plus vous empêcher de dire tout de même que Dieu tout-puissant *n'opère les biens par son Saint-Esprit dans les cœurs des Elus, qu'en ce qu'il choisit la manière qu'il sait être congrue*, pour assurer leur très-libre choix. Voilà dans les deux cas Dieu qui opère dans les cœurs, et qui assure l'exécution de ses desseins. Dans l'un il se sert de la simple suggestion *des anges bons ou mauvais, etc.* Dans l'autre il se sert de l'inspiration de son Saint-Esprit. Mais c'est toujours *en la manière qu'il sait être congrue*, et *en sorte qu'il n'ôte* jamais à aucun homme *le libre arbitre* par aucun attrait invincible et plus fort que sa volonté. *Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium.*

Saint Augustin, me dit M. Fremont, assure dans ce même livre, que Dieu *agit, opère, et donne* à la volonté de l'homme le bon vouloir. Voilà la grâce la plus efficace.

Ces expressions, repris-je, sont incomparablement moins fortes, que celles que nous venons de lire, et où ce Père soutient que le *Tout-Puissant agit, opère, incline, tourne les cœurs du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît, pour les crimes*. Ces expressions ne signifient néanmoins, comme je l'ai démontré, qu'une simple permission que Dieu donne *aux mauvais anges*, pour tenter les impies, en sorte que *Dieu se sert* ensuite, par sa providence, des crimes que ces impies font par le choix très-libre de leur volonté, pour en tirer l'exécution de ses desseins de miséricorde. *Sic usus est*, dit saint Augustin. Apprenez par là à expliquer dans un sens sobre et tempéré le langage du saint docteur, et à corriger l'explication outrée que votre parti fait de son texte, au grand scandale de toute l'Eglise. Mais voulez-vous voir en détail, et sans sortir du livre même que nous examinons, combien saint Augustin explique lui-même ses expressions dans un sens opposé au vôtre? Faites-moi vos objections tirées de son texte. Je vais vous y répondre par ce Père même, en termes clairs et décisifs.

Saint Paul, me dit M. Fremont, fut converti, selon saint Augustin, *par une si grande et très-efficace vocation* (1).

Molina même, repris-je, n'auroit aucune peine à dire que cette vocation fut *si grande et très-efficace*. 1° N'eut-elle pas tout son effet? Saint Augustin, qui dit qu'elle fut *très-efficace*, ne dit jamais qu'elle fut efficace par elle-même, et invincible à la volonté, parce qu'elle étoit plus forte pour la faire

(1) Cap. v, n. 12 : pag. 724.

consentir, que la volonté ne l'étoit pour lui refuser son consentement. Ainsi votre parti n'impose au monde, qu'en faisant dire sans cesse au saint docteur ce qu'il n'a jamais dit. 2° Demandez à ce Père comment cette vocation fut *très-efficace*, il vous répondra : « Dieu fait que nous fassions, en donnant des » forces très-efficaces à la volonté (1). » Remarquez que cette grande efficacité n'est point un attrait invincible sur la volonté pour la faire valoir, mais seulement une force donnée à la volonté, pour vaincre la tentation, si elle le veut. Ce n'est point une grâce supérieure en force à la volonté, et invinciblement déterminante. C'est seulement un secours qui donne *de très-grandes forces* à la volonté, pour vaincre la tentation, si elle veut la vaincre. C'est *un très-grand pouvoir*, que saint Augustin nomme ailleurs *sufficientissimam facultatem* (2). Une liqueur très-spiritueuse, qui donne à un malade *des forces très-efficaces* pour se lever, ne le détermine point invinciblement à cette action, et il demeure encore très-libre de rester immobile dans son lit.

Le saint docteur, disoit M. Fremont, va plus loin. Il assure que Dieu *agit*, *fait*, *opère*, *donne* le vouloir. N'est-ce pas déterminer la volonté?

Dieu, repris-je, détermine sans doute la volonté. Mais saint Augustin ne dit jamais qu'il la détermine par un attrait de délectation plus fort que la volonté même. Retranchez ce qu'il ne dit jamais de l'attrait, et votre système chimérique tombera d'abord sans ressource. Mais remarquez ce que je viens de lire.

(1) Cap. XVI, n. 32 : pag. 735. — (2) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XVI, n. 45 : tom. I, pag. 629.

Saint Augustin vous crie, que quand il est dit que *Dieu fait que nous fassions*, il faut seulement entendre que c'est en nous aidant beaucoup, et *en donnant de très-grandes forces* à notre volonté contre la tentation, mais non en lui donnant un attrait plus fort qu'elle. *Facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* Voilà une clef générale et décisive des textes les plus forts de saint Augustin, que ce Père vous présente de sa propre main, et qui anéantit d'abord tout votre systême.

Dieu *donne* selon saint Augustin, disoit M. Fremont, c'est bien plus qu'aider.

Ce Père, repris-je, vous avertit de ne vous tromper jamais sur cette expression. Ecoutez ses leçons : « Pourquoi, dit-il (1), Dieu commande-t-il, s'il fait » lui-même? Comment donne-t-il, supposé que ce » soit l'homme qui fera, si ce n'est PARCE QU'IL » DONNE, ce qu'il commande, QUAND IL AIDE pour » faire l'acte commandé. » Ainsi saint Augustin vous déclare que quand il dit que Dieu *fait*, et qu'il *donne*, vous devez seulement entendre que Dieu *aide* l'homme foible et impuissant. *Quare dat, ... nisi cùm adjuvat, etc.* Voulez-vous entendre saint Augustin mieux que saint Augustin même? Quand ce Père dit que *nos mérites sont les dons de Dieu qu'il couronne* (2), vous devez entendre que Dieu les a donnés à la volonté foible de l'homme en l'aidant. *Quare dat, ... nisi cùm adjuvat.* Ces mérites sont en effet donnés par le secours de la grâce, sans laquelle l'homme n'auroit jamais pu les acquérir. Ne dit-on pas tous les jours qu'un puissant protecteur a donné

(1) Cap. XV, n. 31 : pag. 734. — (2) Cap. VI, n. 15 : pag. 726.

à un homme sans crédit toute la fortune où il est parvenu, parce que cet homme étoit dans une absolue impuissance d'y parvenir jamais, sans les secours dont ce protecteur l'a prévenu, et dont il l'a comblé? Au reste saint Augustin s'expliquant à fond dans le livre même dont il s'agit ici, réduit toute sa controverse contre les Pélagiens à ce point essentiel: « Il faut leur répondre, dit-il, que s'ils » entendoient nos mérites, en sorte qu'ils reconnus» sent qu'ils sont aussi les dons de Dieu, il ne fau» droit point rejeter cette doctrine (1). » Ainsi ce Père vous déclare qu'il est tout prêt à s'accorder avec les Pélagiens, pourvu qu'ils reconnoissent que *les mérites* des justes ne sont pas seulement les actes libres de leur volonté, mais qu'ils sont *aussi les dons de Dieu*, lequel donne ces mérites en aidant la volonté pour les acquérir. *Dat... cùm adjuvat.* Ce Père est content pourvu qu'on reconnoisse que ce *n'est ni la seule grâce de Dieu, ni l'homme seul, mais la grâce de Dieu avec l'homme* (2), qui opère ces mérites. Il se borne à soutenir que Dieu *achève en coopérant ce qu'il a commencé en opérant* (3), c'est-à-dire, en préparant, en excitant, en aidant la volonté trop foible. *Dat... cùm adjuvat.* C'est ce que je vous ai montré dans un autre endroit (4) où ce Père dit: « Dieu fait, quand il aide ceux qui font, sui» vant cette parole de l'Apôtre; car *c'est Dieu qui* » *opère en nous le vouloir et l'action.* »

Saint Augustin, me dit M. Fremont, prétend par-

(1) Cap. VI, n. 15: pag. 725. — (2) Cap. V, n. 12: pag. 724. — (3) Cap. XVII, n. 33: pag. 735. — (4) *Quæst. in Exod.* CLXVII: tom. III, pag. 472.

ler d'une grâce efficace qui détermine la volonté, et non d'une grâce suffisante et versatile comme celle d'Adam, toutes les fois qu'il allègue aux Pélagiens ces paroles de l'Apôtre : ***La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné.*** Voilà la grâce médicinale qui opère efficacement l'amour (1).

Croirez-vous Jansénius sur ce point, repris-je? Direz-vous qu'il est moliniste ?

Je le croirai, dit M. Fremont. Mais vous ne lui ferez jamais dire ce que vous prétendez.

Ecoutez-le, poursuivis-je. « Voici, dit cet au-
» teur (2), un endroit très-célèbre de saint Augustin
» sur les anges : Il faut reconnoître, en louant le
» Créateur, comme nous le devons, que ces paroles,
» LA CHARITÉ DE DIEU A ÉTÉ RÉPANDUE EN NOUS PAR
» LE SAINT-ESPRIT, QUI NOUS A ÉTÉ DONNÉ, ne sont pas
» dites seulement pour les saints hommes (de l'état
» présent), mais qu'elles peuvent aussi être dites des
» saints anges (3) ? »

Quel argument ferez-vous sur ce texte? me dit M. Fremont.

Le voici, repris-je. La grâce des saints anges n'étoit point une grâce déterminante et efficace, puisqu'elle ne détermina point au bien une grande partie de ces esprits. Cette grâce n'étoit qu'une grâce suffisante et de simple pouvoir, en un mot, un secours *sine quo non*, qu'il vous plaît de nommer une grâce versatile. Or est-il que saint Augustin assure

(1) *Lett. d'un évêque de France à M. le cardinal Fabroni*, *p.* 11. — (2) JANS. *de stat. nat. puræ*, lib. I, cap. XV. — (3) AUG. *de Civ. Dei*, lib. XII. cap. IX, n. 2 : tom. VII, pag. 308.

que cette grâce donnée aux anges étoit celle qui *répand en nous la charité de Dieu par le Saint-Esprit.* Donc il est faux que, dans le langage de ce Père, la grâce qui *répand en nous la charité de Dieu par le Saint-Esprit*, soit une grâce déterminante et efficace par elle-même. Soyez donc de bonne foi. Ecoutez votre propre maître, qui se tourne contre vous. Apprenez de lui, que quand saint Augustin parle de cette grâce qui opère la charité par le Saint-Esprit, il ne veut parler que d'une grâce suffisante qui aide intérieurement dans les deux états, et qui est autant celle des anges que celle des hommes. Voilà une clef générale qui vous ouvre tout le texte de ce Père.

Plus cette clef est générale, me dit M. Fremont, plus il nous importe de vous l'ôter des mains. Vous voulez vous prévaloir d'une expression un peu négligée du saint docteur.

Ecoutez-le, repris-je, dans le même chapitre. Vous verrez comment il explique en toute occasion cette manière de parler. « Si les bons anges, dit-il(1), » ont été d'abord sans le bon vouloir, et s'ils ont en- » suite produit ce bon vouloir en eux sans que Dieu » l'ait opéré, ils se sont faits eux-mêmes meilleurs » que Dieu ne les avoit faits..... Mais s'ils n'ont pas » pu se faire eux-mêmes meilleurs que Dieu les avoit » faits,..... certainement ils ne pouvoient point se » donner un bon vouloir qui les rendît meilleurs, si » ce n'est par le secours du Créateur opérant en eux. » *Nisi operante adjutorio Creatoris.* »

Il paroît seulement par ces paroles, me dit M. Fre-

(1) AUG. *de Civ. Dei*, lib. XII, cap. IX, n. 1 : pag. 307.

mont, que le Créateur donnoit aux anges un secours intérieur et opérant : c'est ce qui ne fait rien contre nous.

C'est ce qui décide de tout contre vous, repris-je. De votre propre aveu, les anges n'avoient qu'une grâce suffisante et de simple pouvoir. Saint Augustin soutient néanmoins que cette grâce opéroit le bon vouloir dans les anges, parce qu'elle les aidoit intérieurement, et qu'elle concouroit avec leur volonté pour opérer ce bon vouloir en eux. Ainsi voilà le langage du saint docteur expliqué et fixé par lui-même. C'est Dieu qui opère, selon ce Père, le bon vouloir, toutes les fois qu'il aide la volonté, et qu'il concourt avec elle pour opérer ce vouloir pieux. Il n'est vrai de dire que les créatures se feroient elles-mêmes meilleures que Dieu ne les auroit faites, qu'en cas qu'elles produisent leur bon vouloir sans aucune opération intérieure de Dieu. *Deo non operante.* Enfin ce Père ne laisse aucun doute sur le sens de son langage, quand il déclare que quand on dit que *Dieu opère les bonnes œuvres dans les saints*, cette expression signifie que ces saints *opèrent le bien par le don de Dieu*, et qu'en ce sens « on dit fort » bien que Dieu l'opère en eux, comme on dit fort » bien que Dieu se repose quand ces saints reposent » en lui. *Sicut autem cùm illi ex dono ejus bene ope-» rantur, rectè dicitur ipse operari, sic cùm in illo » requiescunt, rectè dicitur ipse requiescere* (1). »

Comment, me dit M. Fremont, peut-on dire que Dieu opère le bon vouloir, s'il ne fait qu'y concourir ?

(1) *De catechiz. rud.* cap. XVII, n. 28 : tom. VI, pag. 282.

Faut-il s'étonner, repris-je, que saint Augustin tienne après saint Paul un langage qui est vrai à la lettre ? Dieu nous prévient, nous excite, nous fortifie. Puis il opère réellement le bon vouloir avec notre volonté, qu'il a déjà prévenue et fortifiée. Enfin vous avez vu que, selon saint Augustin (1), *le bon vouloir* d'Adam au Paradis terrestre étoit *l'ouvrage de Dieu*, et que Dieu opéroit en lui avec lui ce bon vouloir par sa grâce, quoiqu'elle ne fût, selon vous, que suffisante et de simple pouvoir, sans être invincible à la volonté. Quoi, vous opposez à l'autorité de l'Eglise celle de saint Augustin, et puis vous refuserez de prendre le texte de ce Père à la lettre ? Pour moi je le prends dans le sens littéral. Je soutiens que Dieu *opère* le bon vouloir quand il l'opère réellement avec nos volontés. Après cette explication il n'y auroit ni sincérité ni pudeur à abuser encore de ces expressions. *Dieu fait, opère, et donne* la bonne volonté.

D'ailleurs, poursuivis-je, tout le livre que nous examinons, se tourne avec évidence contre vous. Saint Augustin y prouve sans cesse le libre arbitre pour l'état présent, par la preuve qu'il tire de l'Ecriture, et qui regarde Adam pour l'état d'innocence. Ainsi il établit démonstrativement que nous avons encore la même espèce de liberté, qui est l'exemption de toute nécessité même *relative*, en sorte que chaque homme est laissé comme Adam *dans la main de son conseil* (2). Il exclut donc tout attrait invincible, qui ne laisseroit pas la volonté à son propre

(1) *De Civ. Dei*, lib. XIV, cap. XI, n. 1 : tom. VII, pag. 362. — (2) Cap. II, n. 3 : pag. 719.

choix. Suivant ce Père la grâce la plus forte n'est point plus forte que la volonté. « Il dépend, dit-il(1), » de la propre volonté d'y consentir, ou d'y refuser » son consentement. » C'est pour conserver cette liberté par rapport aux actes surnaturels, quand le commandement presse, que ce Père enseigne décisivement, que « l'homme est alors aidé par la grâce, » afin que le commandement ne lui soit pas fait sans » justice (2). » Il ajoute que quand il s'agit « de cher- » cher le don de Dieu, le libre arbitre seroit averti » sans aucun fruit, s'il n'avoit pas déjà reçu au- » paravant quelque principe d'amour, afin qu'il » cherchât un accroissement pour accomplir ce qui » est commandé (3). » Voilà une première grâce qui est supposée pour *chercher le don de Dieu*, et pour le progrès des vertus, faute de laquelle les commandemens pour les actes surnaturels, et tous les avertissemens mêmes n'auroient rien de juste.

Les Thomistes, qui veulent trouver leur prémotion dans ce livre, disoit M. Fremont, ne toléreront jamais votre commentaire moliniste.

Il est vrai, repris-je, que je soutiens, que Molina même pourroit expliquer très-facilement tout ce livre selon son système, d'une façon simple, naturelle et littérale. Mais je ne veux point empêcher les Thomistes d'y trouver leur concours prévenant pour tous les états de l'homme, et pour tous les actes tant impies que méritoires. Je me borne à démontrer, comme je l'ai déjà fait, que ce livre tout entier est, par ses principes fondamentaux, évidemment incom-

(1) Cap. III, n. 5: pag. 721. — (2) Cap. IV, n. 9: pag. 723. — (3) Cap. XVIII, n. 37: pag. 737.

patible avec votre systême des deux délectations invincibles.

Je vous attends au livre *de la Correction et de la Grâce*, me dit M. Fremont du ton le plus hautain et le plus dédaigneux. Vendredi nous l'examinerons, si vous en avez alors le loisir ; vous verrez d'abord qu'il est impossible d'en éluder la force. A ces mots il sortit. Je suis, etc.

NEUVIÈME LETTRE.

Sur le livre de la Correction et de la Grâce, *pour expliquer le secours que saint Augustin nomme* quo.

Je vis arriver hier céans M. Fremont avec un air de confiance. En entrant il ouvrit le livre *de la Correction et de la Grâce ;* après quoi il me parla ainsi: Saint Augustin commence ce livre en assurant que la doctrine qu'il va établir est « sans doute la foi » véritable, prophétique, apostolique et catholi- » que (1). » Il parle d'une grâce, *par laquelle seule* les hommes *sont délivrés du mal*, et qui est elle-même « l'inspiration de la bonne volonté,... en sorte » que les hommes par son secours font le bien qu'ils » connoissent (2). » C'est cette grâce par laquelle Jésus-Christ « regardant Pierre, qui le renioit, le fit » pleurer (3). » C'est cette grâce, par laquelle « Dieu corrige qui il lui plaît, et le conduit jusqu'à » la douleur salutaire de la pénitence par une très-

(1) Cap. I, n. 2 : tom. X, pag. 751. — (2) Cap. II, n. 3 : ibid. — (3) Cap. V, n. 7 : pag. 753.

» secrète et très-puissante vertu de son remède (1). » Saint Augustin va jusqu'à raisonner ainsi : « Oserez-» vous dire que Jésus-Christ priant afin que la foi de » Pierre ne défaillît point, elle auroit néanmoins » défailli, si Pierre l'eût voulu, c'est-à-dire s'il n'eût » pas voulu persévérer jusques à la fin ? comme si » Pierre eût voulu en aucune façon autre chose que » ce que Jésus-Christ demandoit par sa prière que » Pierre voulût..... Mais comme la volonté est pré-» parée par le Seigneur, la prière de Jésus-Christ » pour Pierre ne pouvoit pas être sans son effet. » Ainsi quand Jésus-Christ demanda que la foi de » Pierre ne défaillît point, que demanda-t-il, sinon » que Pierre eût dans l'exercice de la foi une volonté » très-libre, très-courageuse, très-invincible et très-» persévérante (2). » Ainsi c'est *la grâce* qui donne à l'homme *la liberté, la continuelle délectation pour la persévérance, et le courage invincible.* Après avoir traduit ainsi ce long texte, M. Fremont me dit : Peut-on rien désirer de plus décisif?

Ces paroles, lui répliquai-je, ne pourroient point être prises dans toute la rigueur de la lettre, pour établir que la vertu de la grâce intérieure et actuelle est supérieure aux forces de la volonté, sans exprimer l'hérésie des Protestans. Voici comment je le démontre. Supposé que la vertu de la grâce de saint Pierre fût telle, *qu'il n'eût point défailli s'il l'eût voulu, c'est-à-dire s'il n'eût pas voulu persévérer jusqu'à la fin ; si Petrus eam deficere voluisset, etc.* il s'ensuivroit que saint Pierre ne pouvoit point refuser son consentement à cette grâce. *Non posse dis-*

(1) Cap. v, n. 8 : pag. 753. — (2) Cap. VIII, n. 17 : pag. 759.

sentire, si velit. En voici la preuve claire: *Défaillir* n'est autre chose que *refuser de consentir; dissentire.* Or est-il, dira-t-on, que saint Pierre ne pouvoit pas *défaillir.* Donc il ne pouvoit pas *refuser son consentement* à cette grâce. Bien plus, il seroit vrai de dire, dans cette bizarre supposition, que saint Pierre auroit persévéré à croire, quand même il ne l'auroit pas voulu, et par conséquent qu'il auroit persévéré malgré lui; *si Petrus eam deficere voluisset, etc.* C'est-à-dire qu'il auroit voulu conserver la foi, en ne le voulant pas. Voilà une extravagante contradiction, que vous ne voudriez pas imputer à saint Augustin.

Vous allez voir d'autres textes encore plus étonnans, me dit M. Fremont. Le saint docteur décide d'abord pour notre systême, en commençant par établir la grâce sous le nom d'une *bonté entièrement toute-puissante; omnipotentissimam bonitatem.* Il assure que Dieu avoit voulu montrer dans l'état d'innocence *ce que le libre arbitre pouvoit, et ensuite*, dans l'état présent, *ce que le bienfait de sa grâce peut* à son tour (1). Il remarque que les hommes *ont maintenant besoin d'une grâce plus puissante* (2).

Oui sans doute, lui répliquai-je, il faut un bâton plus fort pour soutenir un malade très-foible, que pour appuyer un homme sain, agile et vigoureux.

Vous voudriez, dit M. Fremont, faire seulement dire à saint Augustin que Dieu a remplacé par une grâce plus abondante les forces que l'homme avoit perdues par le péché, et que ce remplacement remet l'homme dans le pouvoir de faire le bien. Mais ce n'est

(1) Cap. x, n. 27 : pag 765.. — (2) Cap. xi, n. 30, pag. 766.

pas là l'idée du saint docteur; écoutez sa décision : « Le premier homme n'a point eu la grâce, par la- » quelle il ne voulut jamais être mauvais; mais il » avoit la grâce, par laquelle il n'eût jamais été » mauvais, s'il eût voulu persévérer dans le bien... » Dieu laissa cette grâce à son libre arbitre..... Ce » secours étoit tel qu'il le rejetât s'il vouloit, et qu'a- » vec ce secours il persévérât s'il vouloit; mais ce se- » cours n'étoit pas tel qu'il lui fît vouloir la persévé- » rance. Voilà la première grâce donnée au premier » Adam (1). » Voilà la grâce de santé donnée par le Créateur. Elle étoit suffisante et de simple pouvoir. Elle laissoit le premier homme à son choix pour persévérer ou pour ne persévérer pas. Mais vous allez voir que la grâce médicinale du Sauveur est une grâce qui, par sa nature, détermine invinciblement la volonté au consentement et à l'action.

« La première grâce, dit saint Augustin, est celle » qui fait que l'homme ait la justice, s'il le veut. La » seconde est donc plus puissante, PUISQU'ELLE FAIT » MÊME QUE L'HOMME VEUILLE, mais qu'il veuille d'une » si grande volonté, et qu'il aime d'une telle ardeur, » qu'il vainque, par la volonté de l'esprit, celle de » la chair qui lui est opposée... Cette seconde grâce » est d'autant plus au-dessus de l'autre, que c'est peu » pour l'homme, qu'elle répare sa liberté perdue, » que c'est même peu qu'il ne puisse point sans elle » acquérir le bien, ni y persévérer s'il le veut, mais » qu'elle le fasse vouloir; *nisi etiam efficiatur ut ve-* » *lit.* » Ainsi le caractère essentiel de la grâce médicinale de Jésus-Christ, pour tout l'état présent,

(1) Cap. XI, n. 31 : pag. 767.

n'est point que cette grâce répare simplement les forces perdues, ni qu'elle rétablisse la liberté, ni qu'elle rende à l'homme un parfait pouvoir. Sa nature propre, qui la distingue essentiellement de la grâce du premier état, est qu'elle soit toujours féconde, efficace par elle-même, et qu'elle soit la cause invincible qui opère toujours le bon vouloir; *nisi etiam efficiatur ut velit.* Elle ne seroit plus *la seconde grâce;* elle ne seroit que la *première*, si elle donnoit le pouvoir, sans donner invinciblement l'action. Qui est-ce qui pourroit frustrer de son effet *une bonté entièrement toute-puissante*, et *la vertu toute-puissante du remède* de Jésus-Christ ?

J'écoutois paisiblement M. Fremont sans l'interrompre, et il commençoit déjà à croire que j'étois dans le silence, parce que j'étois ébranlé et dans l'embarras. Continuez, lui dis-je, pour l'encourager, vous ne sauriez pousser trop loin vos preuves.

« Dieu, poursuivit-il en traduisant le texte de » saint Augustin (1), avoit donné au premier homme » un secours, sans lequel il ne pouvoit point persé» rer, quand même il l'eût voulu. Mais pour ce qui » est de le vouloir, C'EST CE QU'IL AVOIT LAISSÉ A SON » LIBRE ARBITRE. » Le voyez-vous? s'écria M. Fremont d'un ton victorieux. La différence essentielle entre les deux grâces, est que la première étoit *laissée au libre arbitre* de l'homme pour consentir, ou ne consentir pas, au lieu que la seconde n'est pas laissée au libre arbitre pour en décider. C'est pourquoi ce Père ajoute : « Nous n'avons pas seulement le secours, » sans lequel nous ne pouvons point persévérer,

(1) Cap. XI, n. 32 : pag. 767.

quoique

» quoique nous le voulions; mais nous l'avons si
» grand et tel, qu'il arrive que nous voulions; car
» cette grâce de Dieu fait en nous, pour l'acquisi-
» tion du bien et pour la persévérance, non-seule-
» ment que nous pouvons faire ce que nous voulons,
» mais encore que nous voulons ce que nous pou-
» vons (1). »

M. Fremont vouloit s'arrêter en cet endroit pour jouir de sa victoire, et pour me la faire avouer. Voilà, sans doute, me disoit-il, une grâce intérieure et actuelle, qui opère immédiatement sur la volonté. *Fit ut velit, etc. Efficiatur ut velit, etc. Tale sit ut velimus, etc. Fit in nobis per hanc Dei gratiam..... velle quod possumus, etc.* Le propre de cette grâce est d'ajouter le vouloir actuel au pouvoir.

Poursuivez, lui répliquai-je. Vous dites tout ce que votre parti peut dire de plus fort. Achevez au plus tôt.

Il reprit ainsi sa traduction : « Il faut donc distin-
» guer les deux secours. L'un est un secours, SANS
» LEQUEL une chose ne se fait point; ADJUTORIUM SINE
» QUO NON. L'autre est le secours PAR LEQUEL une
» chose se fait; ADJUTORIUM QUO. C'est ainsi que nous
» ne pouvons pas vivre sans alimens, quoique les
» alimens, quand nous les avons, ne fassent pas
» qu'un homme vive s'il veut mourir (en refusant de
» les manger). Ainsi le secours des alimens est un se-
» cours SANS LEQUEL la chose (savoir la conservation
» de la vie) ne se fait point; mais il n'est pas le se-
» cours qui fasse vivre. Mais quand la béatitude, que
» l'homme n'a point, lui est donnée, il devient aus-

(1) Cap. XI, n. 32 : pag. 768.

» sitôt bienheureux; car elle est non-seulement le » secours SANS LEQUEL la chose ne se fait point, mais » encore le secours PAR LEQUEL la chose pour la- » quelle il est donné se fait.... Il avoit été donné au » premier homme.... un secours de persévérance, » non PAR LEQUEL il arrivât qu'il fût persévérant, » mais seulement SANS LEQUEL il ne pouvoit point » persévérer. Mais maintenant ce n'est point un » tel secours de persévérance qui est donné;..... » car il est tel que c'est la persévérance elle-même » qui leur est donnée. Ce don est tel que non-seu- » lement ils ne peuvent point être persévérans » sans lui, mais encore qu'ils ne soient que per- » sévérans par ce don (1). » Voilà, poursuivit M. Fremont, le simple pouvoir sans action, évidemment distingué de l'action qui perfectionne le pouvoir. Saint Augustin déclare que la grâce de santé qui venoit du Créateur ne donnoit que le simple pouvoir sans l'action, au lieu que la grâce médicinale du Sauveur donne l'action qui consomme le pouvoir. Voilà les deux secours que nous appelons l'un *sine quo non*, et l'autre *quo*. Oseriez-vous dire qu'une grâce n'est point efficace par elle-même, quand elle donne l'action par sa propre vertu toute-puissante? Qu'en pensez-vous? Répondez - donc ingénument oui ou non à une question si précise.

Achevez, lui répliquai-je. Je veux examiner tranquillement toute l'étendue de vos preuves avant que de m'ouvrir.

Remarquez en passant, me dit M. Fremont d'un ton triomphant, que saint Augustin ajoute ces pa-

(1) Cap. XII, n. 34 : pag. 769.

roles : « La volonté du premier homme avoit de telles » forces,... qu'il étoit LAISSÉ A SON LIBRE ARBITRE de » persévérer ou de ne persévérer pas,... en sorte que » Dieu lui confioit avec raison le choix sur la persé- » vérance, à cause de cette excellence qu'il avoit re- » çue, et de cette grande facilité où il se trouvoit de » bien vivre..... MAIS MAINTENANT, depuis que cette » grande liberté a été justement perdue par le péché, » il reste une foiblesse, qui a besoin d'être secourue » par de plus grands dons (1). » Vous ne faites peut-être pas, poursuivit M. Fremont, assez d'attention à cette particule *adversative* MAIS MAINTENANT, etc. C'est comme si saint Augustin disoit : Dans le premier état, IL ÉTOIT LAISSÉ AU LIBRE ARBITRE *de persévérer où de ne persévérer pas ; perseverare vel non perseverare* IN EJUS RELINQUERETUR ARBITRIO ;... *perseverandi* COMMITTERETUR ARBITRIUM. MAIS MAINTENANT il n'en est pas de même dans l'état présent. Il n'est plus *laissé au libre arbitre de persévérer ou de ne persévérer pas ; Ce choix* ne lui est plus *confié*.

Je vous entends, repris-je. Ces deux petits mots, *mais maintenant*, ont une grande vertu. D'un côté, celui de *mais* exclut absolument tout choix *laissé au libre arbitre* entre *persévérer, et ne persévérer pas*. De l'autre côté, celui de *maintenant* exprime que cette exclusion du choix s'étend sans exception sur tout l'état présent, où Dieu ne veut plus laisser l'homme à son libre arbitre, à cause de sa foiblesse.

Vous voilà bien au fait, me dit M. Fremont avec un air de gaîté. Mais hâtons-nous de voir l'endroit le plus merveilleux ; le voici :

(1) Cap. XII, n. 37 : pag. 770, 771.

« Dieu... ne donne pas seulement à ses saints, » comme au premier homme, le secours, SANS LE- » QUEL ils ne pourroient point persévérer, quand » même ils le voudroient; mais il opère encore en » eux le vouloir même. Mais comme ils ne persévè- » reront point, à moins qu'ils ne le puissent et qu'ils » ne le veuillent, il leur est donné, par l'abondance de » la grâce divine, et de pouvoir et de vouloir persé- » vérer. Leur volonté se trouve tellement enflammée » par le Saint-Esprit, qu'ils peuvent persévérer parce » qu'ils le veulent, et qu'ils le veulent parce que Dieu » OPÈRE LEUR VOULOIR : OPERATUR UT VELINT (1). » Ne nous lassons point, me dit M. Fremont avec complaisance, d'entrer dans le systême du saint docteur, qui achève de le développer ainsi : « En » effet, si dans une si grande infirmité de la vie » présente,... la volonté des hommes ÉTOIT LAISSÉE » A ELLE-MÊME, en sorte qu'ils persévérassent s'ils » vouloient avec le secours SANS LEQUEL ils ne pour- » roient pas persévérer; et si Dieu n'opéroit point, » afin qu'ils voulussent, cette volonté succomberoit » parmi tant de violentes tentations..... Il a été donc » pourvu à la foiblesse de la volonté de l'homme, » afin qu'elle fût INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT » CONDUITE PAR LA GRACE DE DIEU. »

Ces paroles, je l'avoue, lui répliquai-je, sont bien fortes.

Vous en verrez bientôt d'autres, reprit-il, qui le sont encore davantage. Ce Père répète que le premier homme *ayant la force du libre arbitre*, il n'avoit point un secours par lequel Dieu opérât son

(1) Cap. XII, n. 38.

vouloir. *Non tamen tali, quo in illo Deus operaretur ut vellet.* Puis il ajoute que Dieu avoit lâché la main, pour ainsi dire, au premier homme qui étoit *si fort*, et qu'il l'avoit « laissé à lui-même pour faire » ce qu'il voudroit; mais qu'il a réservé aux hommes » foibles un don par lequel ils veuillent TRÈS-INVINCIBLEMENT le bien, et refusent TRÈS-INVINCIBLEMENT de l'abandonner. » Le saint docteur ne se lasse point de répéter la même vérité. Pour les justes qui ne persévèrent pas, dit-il, « ils sont laissés à » leur libre arbitre, n'ayant pas reçu le don de la » persévérance. » Ainsi ceux qui n'ont pas reçu cette grâce efficace sont *laissés à leur libre arbitre*, et ceux qui l'ont reçu ne sont pas *laissés à leur libre arbitre*, pour choisir entre les deux partis opposés.

Je vois bien, lui répliquai-je, ce que vous voulez établir. Selon vous, la différence essentielle entre la grâce de santé, et la grâce médicinale, est que la première *laissoit* l'homme *à son libre arbitre*, pour persévérer dans le bien ou pour n'y persévérer pas, au lieu que la seconde ne *laisse* point l'homme *à son libre arbitre* entre le bien et le mal, parce qu'elle le détermine *inévitablement et invinciblement* au bien.

Tout juste, me dit M. Fremont. Mais achevons d'écouter saint Augustin: « Quand Dieu, dit-il (1), » veut sauver quelqu'un, nul arbitre d'homme ne » lui résiste, car il est tellement au pouvoir de » l'homme, qui veut ou qui ne veut pas, de vouloir » ou de ne vouloir point, qu'il n'empêche pas néanmoins la volonté de Dieu, et qu'il ne surmonte » point sa puissance. »

(1) Cap. XIV, n. 43: pag. 774.

Cet endroit-là, repris-je, me paroît moins pressant.

En voici un autre, s'écria-t-il, qui vous pressera plus que tout le reste. « Il faut donc croire comme » une vérité indubitable, que les volontés des hom- » mes NE PEUVENT POINT RÉSISTER à la volonté de » Dieu, qui fait tout ce qu'il veut, et dans le ciel » et sur la terre, et qui a fait même les choses qui » seront. Ces volontés ne peuvent point empêcher » qu'il ne fasse ce qu'il lui plaît de faire; car il fait » des volontés mêmes des hommes ce qu'il veut, et » quand il le veut,... ayant sans doute LA PUISSANCE » ENTIÈREMENT TOUTE-PUISSANTE d'incliner les cœurs » des hommes du côté qu'il lui plaît. *Humanas vo-* » *luntates* NON POSSE RESISTERE;... *sine dubio habens* » *humanorum cordium quò placeret inclinandorum* » OMNIPOTENTISSIMAM POTESTATEM (1). »

En voilà, repris-je, plus qu'il ne vous en faut.

Laissez-moi achever, poursuivit M. Fremont. Ce Père parle encore des peuples qui élevèrent David à la royauté. « Dieu, dit-il (2), agit au dedans. Il » saisit les cœurs, il les remua, et il les attira par » leurs propres volontés, qu'il opéra en eux. »

N'avez-vous pas encore, lui dis-je, d'autres textes à citer?

Oui, sans doute, dit-il, pourvu que vous ne vous lassiez point d'écouter le saint docteur. « Cette » grâce, qui est donnée en secret par la libéralité » divine, au cœur des hommes, n'est rejetée par » aucun cœur dur, car elle est donnée, afin qu'elle » commence par ôter du cœur la dureté même.......

(1) Cap. XIV, n. 45: pag. 774. — (2) Ibid. pag. 775.

» Elle ôte le cœur de pierre, et donne un cœur de » chair..... (1) Des hommes qui ne veulent pas, elle » en fait des hommes qui veulent (2). Dieu fait que » nous fassions le bien (3). Il est puissant pour dé- » tourner du mal, et pour tourner au bien les vo- » lontés des hommes (4). »

Ne vous donnez pas la peine, lui répliquai-je, de rassembler un plus grand nombre de ces sortes de passages. Vous en trouverez cent, qui disent avec évidence que Dieu est tout-puissant pour persuader tous les hommes, et pour les incliner infailliblement à vouloir tout ce qu'il lui plait. Aussi est-ce une vérité de foi, que nul Catholique ne vous contestera jamais. D'un côté, la volonté absolue de Dieu est toute-puissante sur toutes les volontés. De l'autre, Dieu a dans les trésors de sa sagesse des moyens infinis de faire vouloir librement nos volontés, sans user sur elles d'un attrait tout-puissant pour les déterminer. Mais quant aux textes que vous venez de lire, il y en a plusieurs qui ne sont que trop forts, si on veut les entendre d'une grâce intérieure et actuelle, qui soit l'unique secours de l'état présent.

Je suis ravi, me dit M. Fremont, de vous voir faire de bonne foi un aveu si décisif. Encore une fois, oseriez-vous refuser le nom d'*efficace par elle-même* à la grace de l'état présent, puisque le saint docteur ne craint point d'assurer qu'elle est *une très-secrète et très-puissante vertu du remède* divin;

(1) *De Præd. Sanct.* cap. VIII, n. 13: tom. X, pag. 799. — (2) Ibid. n. 15: pag. 800. — (3) Ibid. cap. XI, n. 22: pag. 805. — (4) *De Dono Pers.* cap. VI, n. 12: tom. X, pag. 827.

qu'elle *ne peut pas être sans effet ;* que c'est *une bonté entièrement toute-puissante ;* que le caractère propre de cette grâce est de *faire même qu'on veuille ;* qu'elle n'est point *laissée au libre arbitre ,* comme celle du premier état ; que ce secours nous rend actuellement voulant le bien , comme la béatitude nous rend actuellement bienheureux ; que *la volonté des hommes est* INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *conduite par la grâce de Dieu ;* que *nul arbitre d'homme ne résiste à cet attrait ;* que *les volontés des hommes* NE PEUVENT PAS même LUI RÉSISTER ; et que c'est UNE PUISSANCE ENTIÈREMENT TOUTE-PUISSANTE *de tourner les cœurs.*

Vous croyez , peut-être , lui répliquai-je , que je vais contester cette vérité. Non, non, je n'ai garde de la mettre en doute. Non-seulement vous prouvez assez , mais encore vous avez le malheur de prouver trop. La grâce, que vous dépeignez avec tant de force, n'est pas seulement efficace par elle-même ; elle est encore nécessitante et incompatible avec le libre arbitre. C'est ce que je vais vous démontrer, et vous faire même avouer , si vous voulez bien répondre nettement aux questions que je prendrai la liberté de vous faire.

Faites toutes les questions qu'il vous plaira , dit M. Fremont , vous verrez combien mes réponses seront courtes , claires et précises.

N'est-il pas vrai , repris-je , que la grâce , dont vous parlez , est la grâce intérieure et actuelle de tout l'état présent , en sorte que comme Adam au Paradis terrestre avoit la seule grâce de simple pouvoir , que vous nommez *le secours* SINE QUO NON ,

sans avoir aucune grâce efficace ou d'action, le genre humain depuis sa chute a au contraire la seule grâce d'action ou efficace par elle-même, que vous nommez *le secours* quo, sans avoir aucune grâce de simple pouvoir? En un mot, ne croyez-vous pas que comme *le secours sine quo non* étoit l'unique grâce du premier état, jusqu'à en exclure *le secours quo*, de même *le secours quo* est l'unique grâce de l'état présent, jusqu'à en exclure *le secours sine quo non?*

Il faut, repartit M. Fremont, ou abandonner le texte et le systême évident de saint Augustin, pour le faire moliniste, ou l'expliquer précisément ainsi.

En l'expliquant ainsi, repris-je, on va évidemment plus loin que Calvin et que Luther même, contre le libre arbitre, pour la grâce nécessitante.

Vous voulez, me dit M. Fremont, je le vois bien, faire saint Augustin hérétique.

Tout au contraire, repris-je, je veux vous empêcher de le faire hérétique, et vous rendre bon Catholique en suivant sa pure doctrine que vous défigurez.

Comment parviendrez-vous, me dit M. Fremont, à prouver que saint Augustin ne doit pas être expliqué ainsi?

Le voici, repris-je. N'est-il pas vrai que le secours *quo*, dont saint Augustin parle en ce seul endroit de tous ses ouvrages, est le don de la persévérance finale, qui est borné aux seuls élus?

Je n'ai garde, dit M. Fremont, de vous accorder ce point. Le secours *quo* est l'unique grâce de tout

l'état présent, comme le secours *sine quo non* étoit l'unique grâce de tout l'état d'innocence. Ainsi le secours *quo* est la seule grâce que Dieu donne maintenant à tout homme pour faire le bien *ad singulos actus*.

Pouvez-vous nier, repris-je, que saint Augustin ne parle en cet endroit que du seul don de la persévérance finale, qui n'est que pour les seuls élus? C'est sur ce fondement qu'il parle sans cesse de ceux qui sont « séparés de la masse condam» née;.... des vases de miséricorde...., des élus qui » sont appelés selon le propos de Dieu;.... de la per» sévérance qui fait arriver les élus jusqu'à la vie » bienheureuse (1). » Aussi ne s'agissoit-il dans ce livre que de répondre à l'objection de l'homme qui dit: « J'ai reçu la foi, qui opère par l'amour, mais » je n'ai pas reçu la persévérance jusqu'à la fin dans » cet état (2). » Ainsi quand ce Père entre dans l'examen du fond de la question, il dit qu'il s'agit *du don de Dieu qui est de persévérer dans le bien jusqu'à la fin* (3). Il ajoute dans la suite, pour éviter toute équivoque, sur les hommes qui reçoivent ce don spécial : « Mais pour les saints, auxquels ap» partient cette grâce de délivrance, ils sont pen» dant cette vie au milieu des maux. *Sancti verò in* » *hac vita, ad quos pertinet liberationis hæc gratia*, » *etc.* (4). » Remarquez que ce Père, parlant ici du secours *quo*, ne le désigne point en général comme la grâce unique de l'état présent. Il le représente comme

(1) *De Corr. et Grat.* cap. VII. n. 12, 13, 14, 16 : pag. 756 et seq.— (2) Cap. VI, n. 10 : pag. 754. — (3) Cap. X, n. 26 : pag. 764. — (4) Cap. XI, n. 29 : pag. 766.

une espèce particulière de grâce qui est bornée à opérer la délivrance des tentations d'ici-bas. *Cette grâce de la délivrance*, dit-il. D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus démonstratif que ces paroles? « Maintenant, » pour les saints prédestinés au royaume de Dieu » par sa grâce, il ne leur est point donné un tel se- » cours de persévérance (c'est-à-dire le secours *sine* » *quo non*, ou de simple pouvoir); mais le secours » qui leur est donné est tel que la persévérance elle- » même leur est donnée. *Nunc verò sanctis in reg-* » *num Dei per gratiam Dei prædestinatis, etc.* (1) » Voilà ce que le saint docteur dit précisément du secours *quo*. Il n'est donné qu'aux *saints prédestinés au royaume de Dieu*. Aussi ajoute-t-il que ce secours *conduit inévitablement et invinciblement* leur *volonté* afin qu'elle *ne défaille point, et qu'elle ne soit vaincue par aucune adversité*, mais qu'ils *veuillent très-invinciblement le bien, et qu'ils refusent très-invinciblement de l'abandonner* (2). Puis il prend la précaution d'avertir qu'il n'attribue cette grâce spéciale qu'aux seuls élus: « Je parle ainsi, » dit-il (3), pour ceux qui sont prédestinés au » royaume de Dieu. *Hæc de his loquor, qui prædes-* » *tinati sunt in regnum Dei.* Leur nombre est telle- » ment certain, que nul homme ne peut ni y être » ajouté, ni en être retranché. » Il faudroit être au comble, ou de la prévention ou de la mauvaise foi, pour n'avouer pas que le secours *quo* de saint Augustin ne regarde que les seuls prédestinés. C'est ce qui lui fait dire de tous les justes non prédesti-

(1) Cap. XII, n. 34: pag. 769. — (2) Ibid. n. 38: pag. 771. — (3) Cap. XIII, n. 39: pag. 772.

nés : « Ils sont laissés à leur libre arbitre, n'ayant » pas reçu le don de la persévérance. » L'effet propre de ce secours est d'opérer *la délivrance* du mal, ce qui est, selon le langage notoire de saint Augustin, la fin de toutes les tentations du pélerinage, *liberationis hæc gratia*, c'est-à-dire que ces justes sont encore laissés à leur liberté et aux tentations du pélerinage que Dieu n'abrége point en leur faveur, par la *grâce de la délivrance* finale.

J'avoue, me dit M. Fremont, que ce secours regarde principalement les prédestinés. Mais il ne s'ensuit pas que d'autres hommes ne puissent aussi l'avoir.

Pardonnez-moi, lui dis-je, si je prends la liberté d'assurer qu'on ne connoît en aucune façon le caractère essentiel du secours *quo*, quand on cherche un si chimérique et si insoutenable tempérament. Ce secours n'est nommé *quo* ou *par lequel*, qu'à cause que les hommes par ce don *ne sont que persévérans*, *non nisi perseverantes sint*, et que ce don est la *persévérance elle-même : perseverantia ipsa donetur*. Comment peut-on donc s'imaginer que Dieu donne à d'autres que les seuls élus cette persévérance qui consomme l'élection même ?

Saint Augustin, s'écria M. Fremont, ne prétend pas parler toujours de la seule persévérance finale. Il parle aussi de la persévérance pour un temps. Il ne s'attache à la persévérance finale que comme à l'exemple le plus fort de l'efficacité de la grâce.

Non, non, repris-je, lisez et relisez cent et cent fois le livre *de la Correction et de la Grâce*, avec les deux suivans, qui ne sont qu'une simple continua-

tion de ce livre, vous y verrez, comme on voit le jour en plein midi, que le secours *quo* a ces deux restrictions essentielles; l'une de ne regarder que les seuls élus, et l'autre, de n'être que le don de la persévérance finale.

Il est manifeste, disoit M. Fremont, que ce Père parle souvent de la persévérance qui n'est point finale.

Il est vrai, repris-je, et c'est ce qui se tourne en démonstration pour moi contre vous; car il distingue soigneusement ces deux espèces de persévérances pour prévenir l'équivoque que vous voudriez faire, et pour avertir qu'il ne parle que de la seule persévérance finale, quand il propose le secours *quo* ou *par lequel les hommes ne sont que persévérans*. Adam avoit sans doute persévéré quelque temps dans le Paradis terrestre. Mais cette persévérance n'avoit pas duré jusqu'à la fin. Aussi le don accordé à Adam n'étoit-il point le secours *quo*. De là vient que le saint docteur répète plusieurs fois en chaque page qu'il s'agit de la persévérance *juqu'à la fin; usque in finem*. De là vient que ce Père s'étonne de ce que *Dieu ne donne point la persévérance* finale à des justes, qui avoient reçu *la foi, l'espérance et la charité* (1), c'est-à-dire la persévérance pour un temps. De là vient qu'il oppose aux élus, ceux qui ayant eu *une justice non feinte, n'y ont pas persévéré* (2). Il se fixe sans cesse à parler de ceux qui *finissent leur vie dans la foi, laquelle opère par l'amour* (3). Il ajoute dans la suite, sur les élus qui ont le secours

(1) Cap. VIII, n. 18: pag. 759. — (2) Cap. IX, n. 20: pag. 761. — (3) Ibid. n. 21.

quo : « Sans doute leur foi ne manquera pas jusques » à la fin ; et ainsi c'est jusques à la fin qu'elle persévérera, puisque la fin de cette vie ne la trouvera » que persévérante (1). »

Ce Père revient encore ailleurs à sa distinction des deux persévérances. « Nous déclarons donc, » dit-il (2), que la persévérance, par laquelle on » persévère en Jésus-Christ jusqu'à la fin, est un don » de Dieu. Quand je parle de la fin, j'entends celle » qui finit cette vie, dans laquelle seule il y a un » danger de chute. Pendant qu'un homme vit encore, » il est incertain s'il a reçu ce don ; car s'il tombe » avant que de mourir, on dit certainement avec » vérité qu'il n'a point persévéré. Comment pourroit-on dire qu'un homme a reçu et qu'il a eu la » persévérance, lui qui n'a point persévéré?... Je ne » dispute point sur les mots, si quelqu'un croit » devoir donner le nom de persévérance à celle du » temps où il est aujourd'hui ; *mais* quant à la persévérance dont nous traitons ici, et par laquelle » on persévère en Jésus-Christ jusqu'à la fin, on ne » peut dire en aucune façon qu'un homme l'a eue, » quand ce n'est pas jusqu'à la fin qu'il a persévéré. On doit dire au contraire qu'un homme l'a » eue, quoiqu'il n'ait été fidèle qu'une seule année, » et même encore moins, en diminuant autant » qu'on le peut concevoir, pourvu qu'il ait vécu » fidèlement jusqu'à la mort. C'est celui-là qui a la » persévérance plutôt qu'un autre, lequel ayant été » fidèle pendant un grand nombre d'années, dé-

(1) Cap. XII, n. 34 : pag. 769. — (2) *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 ; pag. 821.

» choit de la stabilité dans la foi un peu avant » mourir. »

M. Fremont vouloit parler, mais je l'arrêtai pour lire encore cet endroit (1). « Ils n'ont point assez » d'attention pour comprendre ce qu'ils veulent » dire. Car nous parlons de cette persévérance par » laquelle on persévère jusqu'à la fin. Si on l'a eue, » on a persévéré jusqu'à la fin; mais si on n'a pas » persévéré jusqu'à la fin, elle n'a point été donnée... » Qu'on ne dise donc point que la persévérance a » été donnée à un homme jusques à la fin, si ce » n'est après que la fin est arrivée, et qu'après que » l'homme qui l'a reçue a été trouvé avoir persé- » véré jusqu'à la fin... Comme personne n'a cette » persévérance finale, que quand il persévère jus- » qu'à la fin, beaucoup de personnes peuvent » l'avoir, mais aucune ne peut la perdre; car il ne » faut pas craindre qu'un homme, après avoir per- » sévéré finalement, tombe dans quelque mauvaise » volonté, qui l'empêche de persévérer jusqu'à la » fin. Ce don de Dieu peut donc être mérité par une » humble prière. Mais dès qu'il est donné il ne peut » plus être perdu par aucune obstination. En effet, » dès qu'un homme a persévéré jusqu'à la fin, il ne » peut plus perdre ni ce don, ni aucun des autres » qu'il pouvoit perdre avant la fin. Comment donc » pourroit-on perdre un don, par lequel ceux mêmes » qui pouvoient se perdre ne peuvent plus être » perdus ? »

Voilà une longue citation, me dit M. Fremont. Quel avantage prétendez-vous en tirer?

(1) *De Dono Persev.* cap. VI, n. 10: pag. 826.

Vous l'allez voir, repris-je. Le secours *quo* n'est manifestement que le don de la persévérance finale. Or cette persévérance, distinguée de celle qui ne dure qu'un temps, et qui ne continue point jusqu'à la mort, est réservée aux seuls prédestinés. Donc le secours *quo* est une grâce réservée aux seuls prédestinés. Elle ne regarde ni les infidèles, ni les fidèles, ni même les justes qui ne sont pas du nombre des élus.

Qu'importe? disoit M. Fremont.

Quoi, repris-je, vous comptez pour rien que la grâce intérieure et actuelle, qui est nécessaire *pour chaque acte* pieux, comme parle saint Augustin, *ad singulos actus*, ne soit donnée qu'aux seuls prédestinés? Calvin et Luther même n'en ont jamais tant dit. Je vous ai montré que, selon Calvin, les infidèles mêmes, comme Camille, ont reçu des grâces intérieures, pour faire certains actes. Vous avez vu dans Calvin, que les réprouvés, tels *que Saül*, ont reçu des grâces efficaces, par lesquelles ils ont *aimé* Dieu. C'est ce que vous ne sauriez dire, selon votre explication du texte de saint Augustin. S'il est vrai, comme vous l'assurez, que le secours *quo* soit l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent, quiconque n'est pas prédestiné n'a en toute sa vie aucune grâce intérieure et actuelle de Jésus-Christ, puisque cette grâce, qui est selon vous l'unique depuis la chute de l'homme, n'est jamais, selon saint Augustin, donnée qu'aux seuls prédestinés. Vous allez donc plus loin que Calvin, contre la foi de toute l'Eglise, en faisant dire à saint Augustin que l'unique grâce médicinale de Jésus-Christ, qui est

est nécessaire *à chaque acte* pieux, n'est donnée qu'aux seuls élus. Est-il permis d'expliquer le texte de saint Augustin dans un sens pire que celui de Calvin?

Nous ne disons pas, s'écria M. Fremont, que l'unique grâce de l'état présent n'est jamais donnée qu'aux seuls élus.

Si vous ne le dites pas, repris-je, au moins vous devez le dire selon votre systême, et vous ne pouvez vous en abstenir, que par la plus évidente contradiction. Selon vous, le secours *quo* est l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent. Or est-il qu'il est clair comme le jour, dans saint Augustin, que le secours *quo* est précisément le don de la seule persévérance finale réservée aux seuls élus. Donc, selon vous, l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent est celle qui, selon saint Augustin, est réservée aux seuls élus. Encore une fois, peut-on tolérer une explication de saint Augustin, qui ne laisse aucune grâce médicinale de Jésus-Christ qu'aux seuls élus, et qui établit une hérésie plus outrée que celle des Protestans?

Il est vrai, me dit M. Fremont, que cette grâce n'est donnée, selon saint Augustin, dans toute sa plénitude qu'aux seuls élus. Mais....

Non, repris-je. Le texte de saint Augustin prouve tout, ou ne prouve rien. Tout se réduit ici à un seul point indivisible. Le secours *quo* est visiblement le don de la seule persévérance finale, qui ne regarde que les seuls élus. Nul n'a reçu ce don que celui qui a tellement persévéré jusqu'à la fin, que *la fin est venue* pendant son actuelle persévérance, et

qu'il *a été trouvé* persévérant à la fin même. *Nisi cùm ipse venerit finis, et perseverasse.... repertus fuerit, etc.* On n'a nullement reçu cette grâce, à moins que *la fin de cette vie ne trouve* l'homme *persévérant. Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis* (1). Or il n'y a que les seuls élus que *la fin de cette vie trouve* dans cette persévérance actuelle. Donc ils sont absolument les seuls qui reçoivent le secours *quo;* et par conséquent s'il est vrai, comme vous le dites, que le secours *quo* soit l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent, il faut conclure que l'unique grâce intérieure et actuelle de tout l'état présent est réservée absolument aux seuls élus. Voilà une monstrueuse hérésie, qui fait horreur à tous les vrais Catholiques.

Si nous admettons un secours *sine quo non* dans l'état présent, disoit M. Fremont, tout le systême de saint Augustin seroit renversé, et ce secours *sine quo non* nous entraîneroit dans le molinisme. C'est à quoi les Thomistes n'ont pas assez pris garde, et sur quoi ils se sont relâchés très-mal à propos.

Si vous n'admettez, repris-je, pour tout l'état présent que le seul secours *quo*, vous n'admettez aucune grâce intérieure et médicinale, que le seul don de la persévérance finale réservé absolument aux seuls élus.

Nous admettons, disoit M. Fremont, d'autres grâces intérieures pour les fidèles et pour les justes non prédestinés. Ces grâces sont efficaces en eux, parce qu'elles les font croire et aimer Dieu pour un temps. Elles sont à cet égard le secours *quo*, mais ces

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34: pag. 769.

hommes n'ont pas le même secours *quo* pour la persévérance finale.

Vous inventez, repris-je, un double secours *quo*, l'un pour la foi et pour la charité bornée à un temps, et l'autre pour la persévérance finale. C'est une chimère fabriquée tout exprès pour nous donner le change. Nous n'avons garde de le prendre. Saint Augustin n'a jamais parlé que d'un seul secours *quo*, qu'il borne expressément aux seuls élus, et au seul moment décisif où *la fin de cette vie trouve un homme* actuellement *persévérant*, et où elle le fixe éternellement dans cette persévérance. C'est précisément cette persévérance *qu'on peut mériter par une humble prière*, mais que personne ne *peut* jamais *perdre*, parce qu'il y auroit une visible contradiction à avoir persévéré finalement, et à ne persévérer pas jusqu'à la fin. La persévérance, dès qu'elle est finale, c'est-à-dire consommée et fixée à jamais par la fin du pélerinage, rend la grâce inamissible, invariable et éternelle. Elle est *la grâce* spéciale *de la délivrance* de toute tentation, par la fin du pélerinage, et par la cessation de toute liberté, tant pour le mérite que pour le démérite. *Liberationis hæc gratia*. Elle rend la volonté impeccable, bienheureuse, et nécessitée au bien par sa béatitude. Oseriez-vous soutenir que l'unique grâce intérieure de l'état présent est inamissible et invariable? *Multi eam possunt habere, nullus amittere*.

Nous soutenons, disoit M. Fremont, que cette grâce est commencée, mais non pas achevée et complète dans les justes qui ne persévèrent qu'un temps, n'étant pas élus.

Saint Augustin, repris-je, ne dit en aucune façon que ces justes non prédestinés ont un demi-secours *quo*. Au contraire, il suppose que le secours *quo* est indivisible, et qu'ils ne l'ont nullement. « Ils sont » temporels, dit-il [1], et ils ne persévèrent point. Ils » abandonnent et sont abandonnés. Ils sont laissés à » leur libre arbitre, n'ayant pas reçû le don de la » persévérance. » Vous voyez que de tels justes n'ont nullement reçu le secours *quo*. Saint Augustin n'en connoît point d'autre que celui de *la fin de cette vie* qui *trouve l'homme persévérant*. De quel droit osez-vous en imaginer un autre que le saint docteur ne proposa jamais? Il a même fait beaucoup plus; vous venez de le voir. Il prend la précaution de distinguer plusieurs fois les deux espèces de persévérance, l'une pour un temps, et l'autre finale. Il avertit que ce n'est point de la persévérance pour un temps qu'il parle, et que c'est précisément à la finale qu'il se borne, quand il explique le secours *quo* pour les seuls élus.

Comme M. Fremont vouloit toujours confondre ces deux diverses persévérances, pour faire deux secours *quo* dans l'état présent, je lui rappelai l'endroit où le saint docteur dit que le secours dont il parle, n'est point donné à un juste qui *déchoit de la stabilité dans la foi un peu avant sa mort* [2], et qu'il est donné à un impie qui commence à croire *un an avant sa mort, ou même le temps le plus court qu'on puisse concevoir* avant que de mourir. Suivons, disois-je, cette supposition de saint Augustin, et re-

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XIII. n. 42 : pag. 773. — [2] *De Dono Persev.* cap. I, n. I : pag. 822.

présentons-nous deux hommes différens. L'un a vécu vingt ans dans une vraie justice, et il cesse de persévérer au seul moment décisif, qui est le dernier de toute sa vie; l'autre ayant vécu quatre-vingts ans dans l'impiété, commence à aimer Dieu dans le dernier moment, où la mort vient tout-à-coup fixer sa volonté. Le premier, après une si longue persévérance dans le bien, n'a nullement le secours *quo* ou don de la persévérance finale. Au contraire, l'autre, après une si longue impiété, a le secours *quo*, ou don de la persévérance finale, parce que *la fin de cette vie le trouve* voulant le bien. Ce moment, qui est tout ensemble pour lui le premier et le dernier à l'égard de la vertu, lui suffit, et le fixe à jamais dans la bonne volonté. Vous le voyez donc, le secours *quo*, selon saint Augustin, est borné aux seuls élus, et même à eux seuls pour le seul moment décisif de la fin. *Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis* (1). C'est précisément pour distinguer le secours *quo* du secours *sine quo non*, que le saint docteur parle si décisivement. Au reste, il avertit que cette *fin* doit être prise en toute rigueur, pour une *fin* qui a déjà mis l'homme hors du pélerinage, et hors de toute possession de son libre arbitre. *Finem autem dico, quo vita ista finitur.* « On ne peut, ajoute-» t-il, EN AUCUNE FAÇON DIRE qu'un homme l'a eue, » qu'après qu'il a déjà persévéré jusqu'à la fin. » On ne peut le dire *qu'après que la fin est déjà venue.* Ainsi il ne faut nullement s'étonner de ce que *personne ne peut perdre* ce don si précieux, même *par son obstination*, puisque ce don est *la fin* même de

(1) *De Corr et Grat.* cap. XII, n, 34 : pag. 769.

la plus décisive de toutes les raisons. C'est cette autorité suprême, par laquelle seule le texte de saint Augustin reçoit toute celle qu'il doit avoir. L'Eglise condamne, comme une hérésie, tout systême qui établit que la grâce intérieure de Jésus-Christ n'est donnée qu'aux seuls prédestinés. Comment osez-vous prétendre que saint Augustin a enseigné cette hérésie? Voulez-vous qu'on croie un si sublime docteur indigne de l'approbation que l'Eglise lui donne? Voulez-vous le mettre avec Luther et avec Calvin?

Vous exagérez, me dit M. Fremont, et vous poussez trop loin les conséquences que vous tirez des paroles de ce Père sur le secours *quo*.

Ce reproche d'exagération est vague, repris-je. Venons au détail. D'un côté, oseriez-vous dire que le secours *quo* n'est pas le don de la seule persévérance finale, avec une exclusion expresse de la persévérance pour un temps? D'un autre côté, auriez-vous le courage de soutenir que le don de la persévérance finale est donné à d'autres que les seuls prédestinés? Si vous n'osez soutenir, contre l'évidence la plus sensible, aucune de ces deux propositions, je suis en plein droit de vous arrêter tout court, et de ne vous écouter plus sur votre systême. Puis-je souffrir que vous déshonoriez saint Augustin, et que vous l'opposiez à l'Eglise? Mais je veux bien aller encore plus loin, et je vais rassembler vos preuves, pour les renverser toutes l'une après l'autre sur vous. Plus elles vous paroissent décisives en votre faveur, plus elles se tourneront contre vous pour vous accabler sans ressource.

C'est ainsi qu'on parle, dit M. Fremont, quand on veut éluder des preuves auxquelles on ne peut répondre directement.

A ces mots je commençai, sans m'émouvoir, l'examen des principaux textes qu'il avoit cités. Il y a, lui dis-je, des textes du livre *de la Correction et de la Grâce* qu'on pourroit expliquer de la grâce intérieure, sans détruire le dogme de foi sur le libre arbitre. Mais il y en a d'autres qu'on ne pourroit expliquer ainsi, sans établir l'hérésie. Je vais les rapporter tous, et les distinguer. Par exemple, nous avons vu que, selon saint Augustin, la grâce est *une très-secrète et très-puissante vertu du remède* de Jésus-Christ. Cette expression, qui vous paroît si forte, ne doit embarrasser personne. Elle marque seulement *une très-puissante vertu* de la grâce médicinale, pour guérir la volonté de l'homme de l'impuissance où le péché l'a réduite, et pour la rétablir dans le pouvoir prochain de faire le bien commandé. C'est *une très-puissante vertu du remède* contre la maladie, qui est la concupiscence, mais non pas contre la volonté. Cette vertu est *très-puissante* pour guérir la volonté, et non pour la déterminer invinciblement. Cette vertu peut et elle fait tout pour guérir le libre arbitre et pour le remettre *en sa place*, mais non pour violer le libre arbitre par une détermination qu'il n'ait pas la force de rejeter. *Liberum arbitrium,....... ut in locum suum redeat, liberant* (1). La médecine, qui est *très-puissante* pour guérir un paralytique de son impuissance de se lever tout seul, lui laisse après l'avoir guéri la pleine li-

(1) *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 114 : tom. X, pag. 1097.

berté de ne se lever point. Il demeure à son choix de se lever ou de demeurer immobile.

C'est sur cette *très-puissante vertu* de la grâce médicinale, me dit M. Fremont, que le saint docteur fonde la certitude infaillible du salut des élus.

On est en droit, repris-je, de vous soutenir le contraire. Cette *vertu*, vous dira-t-on, n'est *très-puissante* que pour guérir la volonté de son impuissance et pour la rétablir dans le pouvoir prochain, afin qu'elle soit en état de choisir ensuite librement entre les deux partis. D'ailleurs, ce qui fait la certitude infaillible de l'événement en faveur des élus, c'est la préscience de Dieu; *qui etiam prædestinati atque præsciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus* (1). C'est *parce que Dieu ne se trompe point*, que ces hommes ne manqueront point de persévérer, eux dont Dieu a prévu la persévérance, *præsciti*. C'est en ce sens d'une nécessité purement *conséquente*, comme parle l'Ecole, que le saint docteur dit que « la foi de saint Pierre n'auroit point défailli, si cet » apôtre eût voulu qu'elle défaillît (2). » En effet, il étoit impossible que saint Pierre le voulût en aucune façon, supposé que Jésus-Christ eût prévu qu'il ne le voudroit pas. Pour les termes qui suivent, ils vous ont ébloui sans fondement. Il est vrai que la prière de Jésus-Christ avoit opéré dans saint Pierre « une volonté très-libre, très-courageuse, très-in» vincible, très-persévérante,..... une perpétuité dé» lectable, avec un courage invincible. » Vous voyez

(1) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : pag. 757. — (2) Cap. VIII, n. 17 : pag. 759.

que ce n'est pas la grâce qui est invincible à la volonté, et que c'est seulement la volonté, qui, prévenue du secours de la grâce, devient invincible à la tentation, suivant que Dieu l'a prévu; *quia non fallitur Deus*. C'est uniquement en ce sens que les prédestinés « ne peuvent point périr *parce qu'ils sont* » prévus et prédestinés par l'arrangement d'une très- » grande providence. *Providentissimâ dispositione* » *præsciti, prædestinati, etc.* (1). »

Le saint docteur, me dit M. Fremont, explique cette *vertu très-puissante* de la grâce médicinale, en disant qu'elle fait vouloir. *Secunda ergo plus potest, quâ etiam fit ut velit* (2).

Saint Augustin, repris-je, parle ainsi de la seconde grâce par comparaison à la première. La première avoit été donnée à Adam pour lui laisser le choix de persévérer ou de ne persévérer pas jusqu'à qu'à la fin, sans employer sa préscience et sa providence pour s'assurer qu'il voudroit persévérer. Mais, pour les élus, Dieu ajoute à la grâce intérieure le secours extérieur de sa préscience et de sa providence, pour s'assurer de l'événement. Saint Augustin ne dit pas, que Dieu fait, par un attrait plus fort que la volonté de l'homme, que cette volonté veuille persévérer. Il dit seulement *qu'il arrive* que la volonté, aidée de ce secours, veuille, suivant que Dieu l'a préparé, arrangé et prévu par sa préscience infaillible; *providentissimâ dispositione præsciti,...... quia non fallitur Deus*. Voilà, vous dira-t-on, à quoi se bornent ces manières de parler. *Quâ etiam fit ut velit, etc.* *nisi etiam efficiatur ut velit.*

(1) Cap. IX, n. 23 : pag. 763. — (2) Cap. XI, n. 31 : pag. 767.

Vous avouerez au moins, se récria M. Fremont, que cette explication molinienne est insoutenable, quand on vient à l'endroit où ce Père parle ainsi : « Mais il opère encore en eux le vouloir même ; *sed » in eis etiam operatur et velle.....* C'est pourquoi il » a été pourvu à la foiblesse de la volonté humaine, » afin qu'elle fût mue inévitablement et invinciblement » ment par la grâce de Dieu : *ut divinâ gratiâ inde» clinabiliter et insuperabiliter ageretur* (1). » Voilà la grâce intérieure qui meut, et qui détermine immédiatement la volonté par un attrait plus fort qu'elle, puisqu'il lui est inévitable et invincible.

Cet endroit, repris-je, ne décide rien en votre faveur. Saint Augustin paroît y dire seulement que la grâce conduit la volonté à la persévérance finale par un attrait, qui, sans être en soi, et par la supériorité de sa force inévitable et invincible à la *volonté*, la conduit néanmoins jusqu'à la persévérance finale avec un courage invincible à la tentation. Ce qui rend cette explication très-naturelle, est que saint Augustin ajoute aussitôt : « Et par conséquent que » la volonté, quoique foible ne défaillit point, et » qu'elle ne fût vaincue par aucune adversité...Dieu » a réservé aux hommes foibles, que par le don » qu'ils reçoivent de lui, ils veuillent très-invinci» blement ce qui est bon, et qu'ils refusent très-in» vinciblement de l'abandonner. » Ce Père avoit préparé le lecteur à cette vérité, en disant qu'il s'agit de combattre *contre tant de si grandes tentations*, où nous avons besoin *de vaincre ce monde avec tous ses amours, toutes ses terreurs et toutes ses er-*

(1) Cap. xii, n. 38 : pag. 771.

veurs (1) ou illusions. Ainsi ce qui précède et ce qui suit le texte que vous avez cité, démontre que la grâce préparée selon la prescience de Dieu, rend la volonté invincible aux tentations du pélerinage, mais non pas que l'attrait de cette grâce est supérieur en force, et invincible à la volonté même.

Ne voyez-vous pas, me dit M. Fremont avec impatience, que *nul arbitre d'homme ne résiste* à cette grâce ? Ajoutez que « le vouloir et le non vouloir, » qui sont au pouvoir de l'homme qui veut ou qui » ne veut pas, ne peut ni empêcher la volonté de » Dieu, ni surmonter sa puissance (2). » Vous voyez dans ces paroles la grâce inévitable et invincible à la volonté.

Je ne la vois nullement, repris-je. Remarquez que saint Augustin ne dit jamais que la volonté ne peut pas résister à la grâce intérieure ou délectation prévenante, parce que cet attrait est plus fort qu'elle. Il se garde bien de parler ainsi en faveur de votre systême. Il dit seulement que « nul arbitre ne résiste » à Dieu, quand il veut sauver un élu. *Volenti sal-* » *vum facere nullum hominum resistit arbitrium.* » En effet, quoique cette grâce intérieure ne soit point invincible à la volonté par son degré de force, il arrive néanmoins que la volonté, de laquelle il dépend de consentir ou de refuser son consentement, ne le refuse jamais à aucune des grâces par lesquelles Dieu veut exécuter sa prédestination, *parce que Dieu ne se trompe point* dans sa prescience. Ainsi la volonté est assez forte pour rendre la grâce inefficace ; mais il n'arrive jamais en ce cas qu'elle la

(1) Cap. XII, n. 35 : pag. 769. — (2) Cap. XIV, n. 43 : pag. 774.

rende telle par le refus de son consentement, parce qu'il est impossible que Dieu se trompe, et qu'il ne peut jamais arriver le contraire de ce qu'il a prévu.

Le saint docteur, s'écria M. Fremont, ne se contente nullement de ce commentaire moliniste, ou plutôt pélagien. Il déclare que les *volontés des hommes ne peuvent pas* même *résister* à la grâce intérieure, et que c'est *une puissance entièrement toute-puissante de tourner les cœurs du côté qu'il lui plaît* (1). Oserez-vous encore dire que la grâce n'est pas plus forte que la foible volonté de l'homme, quand elle est *entièrement toute-puissante* pour en faire tout ce qu'elle veut? *Omnipotentissimam potestatem*.

Ces paroles, repris-je, sont dites de la volonté prédestinante, et non de la grâce intérieure qui sert à exécuter la prédestination. Il est sans doute de foi que Dieu est tout-puissant sur les volontés des hommes, comme sur toutes ses autres créatures. Il n'est pas moins de foi que la volonté par laquelle Dieu prédestine ses élus ne peut être éludée par aucune volonté, *parce que Dieu ne se trompe point* dans sa préscience. Mais vous ne trouverez, dans aucun texte de saint Augustin, que la grâce intérieure est par son degré de force plus forte que nos volontés, et que Dieu se sert d'un attrait intérieur qui est tout-puissant en soi pour mettre nos volontés hors d'état de lui refuser leur consentement. Toute votre ressource est de faire dire à saint Augustin, contre l'évidence de son texte, sur la force de l'attrait de la grâce intérieure, ce qu'il ne dit jamais

(1) Cap. XIV, n. 45.

que de cette volonté prédestinante, qui prévoit, qui prépare, qui arrange et qui s'assure par une providence infaillible, que l'homme, assez fort pour refuser de consentir, ne le refusera pourtant pas. *Providentissimâ dispositione præsciti, etc., quia non fallitur Deus, etc.*

Oubliez-vous, s'écria M. Fremont, ces grandes paroles : *Il agit au dedans ; il saisit les cœurs ; il les remua, et il les attira par leurs volontés mêmes qu'il opéra en eux* (1)? Si vous ne voyez point la grâce efficace par elle-même dans ces paroles, vous ne verrez pas le soleil en plein jour.

Ces paroles, lui dis-je froidement, sont les moins fortes de toutes. Elles disent seulement que Dieu n'agit pas seulement au dehors par l'instruction, comme Pélage le soutenoit, mais qu'il *agit au dedans* par une motion intime; qu'il invite, qu'il excite, qu'il touche, qu'il remue, qu'il aide les volontés; et que, sans contraindre les hommes, il sait s'assurer de leurs volontés pour tous les desseins tant naturels que surnaturels de sa providence ; qu'enfin il le fait par leur vouloir même, qu'il opère en eux, en coopérant avec leurs volontés libres.

Où sont donc, me repartit M. Fremont tout ému, ces endroits du texte de saint Augustin dont vous dites qu'ils établiroient la doctrine des Protestans, si on les expliquoit, comme nous le faisons, d'une grâce intérieure et actuelle ?

Les voici, repris-je, et je vous conjure d'y faire une entière attention. D'un côté, vous avez déjà vu les endroits où il est démontré que le secours *quo*

(1) Cap. XIV, n. 46 : pag. 775.

n'est point la grâce nécessaire *à chaque acte* pour tous les justes et pour tous les fidèles. Vous avez déjà vu que ce secours est le seul don de la persévérance finale, qui n'est donné qu'aux seuls élus, et qui ne tombe que sur le seul moment de la fin, qui fixe invariablement leurs volontés dans le bien, et qui, les tirant de la liberté du pélerinage, les met actuellement dans la nécessité des bienheureux. En voilà assez pour démontrer qu'un tel secours ne peut point être l'unique grâce intérieure de l'état présent, puisqu'il s'ensuivroit en ce cas que la grâce intérieure de l'état présent seroit bornée aux seuls élus pour le seul moment de la fin. C'est un système plus outré et plus odieux que celui des Protestans mêmes. Les Protestans n'ont pas nié que beaucoup d'hommes non prédestinés n'aient reçu des grâces intérieures et actuelles; vous l'avez vu clairement dans Calvin. Me voilà donc en plein droit de vous arrêter tout court, de vous sommer d'abandonner à jamais votre insoutenable explication du secours *quo*, et d'en chercher avec moi une autre qui soit catholique. D'un autre côté, saint Augustin parle du secours *quo*, comme d'un secours qui ne laisse point la volonté à son libre arbitre. Il en parle comme d'un secours, par lequel la volonté se trouve actuellement avoir déjà persévéré jusques à la fin, et être déjà délivrée de la tentation du pélerinage. C'est un secours par lequel l'homme *ne peut* plus *ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien* (1). Ce Père dit que le caractère propre de ce secours est de ne ressembler point aux *alimens* qui sont laissés

(1) Cap. XII, n. 33, pag. 768.

au

au libre arbitre d'un homme, pour choisir de les manger ou de ne les manger pas; mais que ce don, qui est *la persévérance* finale *elle-même*, opère précisément ce qui est opéré par la béatitude, en sorte que, comme un homme n'est plus libre de choisir entre la condition d'être bienheureux et celle de ne l'être pas, quand il a déjà actuellement acquis la béatitude, de même un homme n'est plus libre de choisir entre les deux partis de persévérer ou de ne persévérer pas finalement, quand il a déjà actuellement la persévérance finale. Ce Père dit que l'homme n'a ce secours, qui est la persévérance consommée, que quand *la fin de cette vie le trouve persévérant; nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis* (1). Ce Père nous avertit qu'il parle d'un secours auquel *nul arbitre ne résiste*, auquel *les volontés des hommes ne peuvent pas* même *résister*, que c'est *une puissance entièrement toute-puissante; omnipotentissimam potestatem* (2). Enfin il déclare que c'est un don ou secours que « beaucoup de personnes peuvent avoir, mais que personne ne peut perdre.... On peut, dit-il (3), le mériter par un humble prière; mais on ne peut le perdre par aucune obstination. » C'est ce qu'aucun Catholique ne peut jamais dire de la grâce intérieure et actuelle de l'état présent.

Quel inconvénient y trouvez-vous? me dit M. Fremont. Voulez-vous être plus catholique que saint Augustin, qui est la règle de notre foi sur la grâce?

Je ne veux, repris-je, ni abandonner saint Augus-

(1) Cap. XII, n. 34 : pag. 769.—(2) Cap. XIV, n. 43 et 45 : pag. 774. — (3) *De Dono Persev.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

tin, ni vous permettre de le tourner contre l'Eglise, pour faire triompher les Protestans.

Venons au détail, me dit M. Fremont. Comment prouverez-vous que le secours *quo* seroit une grâce nécessitante, si ce secours étoit une grâce intérieure qui ne laissât point la volonté de l'homme à son libre arbitre? N'est-il pas vrai de dire que nulle grâce efficace par elle-même ne laisse la volonté indifférente et à son propre choix, puisqu'on suppose qu'elle la détermine invinciblement?

Calvin et Luther même, repris-je, n'ont jamais prétendu établir aucune grâce plus nécessitante que celle qui ne *laisse* point l'homme à sa volonté et *à son libre arbitre* pour choisir. Comment pourroit-on dire que la volonté est laissée à son libre arbitre pour consentir à la grâce, ou pour lui refuser son consentement, supposé que la volonté ne soit pas laissée à son libre arbitre pour refuser de consentir? *Posse dissentire, si velit.* Oseriez-vous affirmer tout ensemble ces deux propositions contradictoires; l'une, que le consentement ou le refus de consentir n'est point *laissé au libre arbitre* dans l'état présent; l'autre, que la volonté, au choix de laquelle le refus de consentir n'est point laissé, peut néanmoins refuser son consentement? Si vous tombiez dans une si palpable contradiction, tous les Protestans en riroient. Ils ne manqueroient pas de se prévaloir d'un langage si peu sérieux. En un mot, ils ne demanderont jamais une grâce plus nécessitante que celle qui n'est point laissée au libre arbitre de nos volontés.

La prémotion des Thomistes, se récria M. Fre-

mont, n'est point laissée au libre arbitre pour le consentement ou pour le refus de consentir.

Faut-il s'en étonner, repris-je? Vous verrez, quand il vous plaira, que la volonté, selon les vrais Thomistes, a toujours cette prémotion toute prête, à moins qu'elle ne mette, par son propre choix, un empêchement pour ne la point recevoir, et qu'elle ne la refuse. Vous verrez que cette prémotion est l'action même déjà commençante. Vous étonnez-vous de ce que l'action déjà présente n'est point laissée au libre arbitre pour y joindre son refus d'agir? Voudriez-vous qu'il fût *laissé à la volonté* de vouloir ou de ne vouloir pas quand elle veut déjà? Ce seroit faire durer trop tard la liberté, après qu'il n'en est plus question pour l'acte déjà présent. Mais si vous mettez dans le moment de la délibération, qui est essentiel à la liberté, un attrait de plaisir plus fort que la volonté même, elle n'est, en ce cas, ni déliée, ni dégradée, ni indifférente, ni laissée à son libre arbitre, pour choisir entre consentir et ne consentir pas. Au contraire, elle est, en ce cas, liée, engagée, invinciblement déterminée à consentir, et impuissante de refuser son consentement. En ce cas, loin d'être laissée à son libre arbitre, elle est enlevée à son libre arbitre, et invinciblement nécessitée à consentir. Voilà tout ce que les Protestans ont soutenu, depuis près de deux siècles, contre l'Eglise. Voulez-vous mettre saint Augustin de leur côté, et l'ôter à l'Eglise catholique votre mère?

Vous avez soutenu, me disoit M. Fremont, ce qui est insoutenable, savoir que le secours *quo* de saint Augustin est l'immortalité et l'impeccabilité même

des bienheureux. C'est ce que le saint docteur ne dit nullement.

Lisez, repris-je, et rendez gloire à Dieu. « Il faut » donc, dit-il (1), considérer avec application et » exactitude, en quoi précisément ces deux choses » sont différentes entre elles. L'une est de pouvoir » ne pécher pas, et l'autre de ne pouvoir pécher. » L'une de pouvoir ne mourir point, et l'autre de » ne pouvoir mourir. L'une de pouvoir n'abandon- » ner pas le bien, et l'autre de ne pouvoir pas l'a- » bandonner..... La première liberté (savoir celle » d'Adam au Paradis terrestre) étoit de pouvoir ne » pécher pas. La dernière est beaucoup plus grande, » (savoir celle de ne pouvoir plus pécher.) La pre- » mière immortalité consistoit à pouvoir ne mourir » point. La dernière sera beaucoup plus grande, » puisqu'elle consistera a ne pouvoir plus mourir. » La première félicité étoit le pouvoir de persévérer » en n'abandonnant pas le bien. La dernière est de » persévérer en ne l'abandonnant pas. »

Je vous entends, me dit M. Fremont. Vous voulez que, comme le secours *sine quo non* mettoit Adam dans le simple pouvoir *de ne pécher pas, d'éviter la mort, et de persévérer,* le secours *quo* mette les élus dans l'actuelle impeccabilité, immortalité et persévérance finale, qui ne laisse plus l'homme à son libre arbitre, parce qu'il ne le laisse plus dans la liberté du pélerinage, et qu'il le fixe dans l'heureuse nécessité des anges et des saints du ciel. Mais voici un mot qui doit vous embarrasser. Saint Augustin parle du secours *quo* comme d'un secours présent

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 33 : pag. 768.

et journalier, au lieu qu'il ne représente cet état d'impeccabilité et d'immortalité, que comme un effet futur de ce secours : *Novissima erit*, etc.

Cette expression, repris-je, ne m'embarrasse nullement. Elle convient parfaitement au don de la persévérance finale. Puisqu'il ne s'agit ici que de la seule persévérance de la fin ou dernier moment de la vie, saint Augustin a dû la marquer comme n'étant pas encore présente, et comme n'étant encore que future à l'égard de tous les élus qui sont encore vivans ici-bas, et qui n'ont point encore fini leur pélerinage, ni, par conséquent, leur état de liberté pour pécher ou pour ne pécher pas. On ne sauroit jamais trop remarquer que le saint docteur met ensemble ces trois choses, comme les trois effets inséparables du secours *quo*. 1° *Ne pouvoir plus pécher;* 2° *ne pouvoir plus mourir;* 3° avoir eu la persévérance, ce qui est *ne pouvoir plus abandonner le bien*. Voilà ce qui n'est encore que futur pour les élus vivans. Mais voilà ce qui est déjà présent pour tout élu, en qui se trouve actuellement la persévérance finale, ou fin de sa vie en persévérant. On ne peut plus mourir quand on est déjà mort, ni pécher quand on a déjà persévéré jusqu'à la fin de la vie. Voilà ce qui n'est nullement laissé au libre arbitre, pour consentir ou refuser son consentement; car il ne dépend point de notre choix de mourir ou de ne mourir pas. La sortie du pélerinage est l'entrée dans la céleste patrie. La fin de la liberté pour persévérer ou ne persévérer pas, est le commencement d'une heureuse nécessité de persévérer à jamais.

Comme M. Fremont cherchoit des évasions subtiles et sans fin, je lui fis remarquer que, selon le texte du saint docteur, les deux secours *sine quo non* et *quo* viennent immédiatement après l'explication de ces deux états, et qu'ils y répondent précisément, comme la cause est proportionnée à son effet. *Itemque*, dit saint Augustin [1], *ipsa adjutoria distinguenda sunt*. C'est comme s'il disoit : Il faut distinguer les secours, comme nous venons de distinguer les états qu'ils produisent. Le secours *sine quo non* étoit pour Adam, *comme les alimens*, sans lesquels on ne peut vivre, et avec lesquels on peut mourir, en refusant de les manger. Voilà un secours qui *laisse* la volonté *à son libre arbitre* ou choix pour pécher ou pour ne pécher pas, pour mourir ou pour ne mourir pas, pour abandonner le bien ou pour persévérer. Ce secours laisse la volonté libre; mais le secours *quo* n'est nullement le même. Il est la béatitude, que l'homme n'a point, et par *laquelle il devient* actuellement *bienheureux*, dès qu'elle lui est donnée. *At verò beatitudo, quam non habet homo, cùm data fuerit*, CONTINUÒ FIT BEATUS. Voilà le don actuel de la béatitude céleste, qui finit la liberté du pélerinage, et qui commence l'impeccabilité des bienheureux. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : « Mais maintenant, pour les saints prédestinés » au royaume de Dieu par sa grâce, il ne leur est pas » donné un secours de persévérance tel » que celui d'Adam, qui le laissoit à son libre arbitre, et qui ne le rendoit point impeccable; « mais il est tel, que Dieu

[1] Cap. XII, n. 34 : pag. 769.

» leur donne la persévérance elle-même; *sed tale ut* » *eis perseverantia ipsa donetur*;... en sorte, ajoute-» t-il, qu'ils ne soient que persévérans par ce don. »

C'est une persévérance de tout le cours de la vie, disoit M. Fremont, qui est opérée par l'efficacité de la grâce, et qui dure jusqu'à la fin.

Non non, lui répliquai-je, c'est la fin elle-même, qui survient tout-à-coup par la miséricorde de Dieu. Elle trouve l'homme persévérant; elle le fixe; elle ne le laisse plus à son libre arbitre; elle le tire du pélerinage. *Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis.* C'est tout ensemble le don de la persévérance finale et celui de la béatitude; car la fin de la vie qui trouve l'homme persévérant, et le commencement de la béatitude, sont la même chose. On ne sort du pélerinage, où l'on étoit libre, qu'en entrant dans la patrie, où l'on ne l'est plus. On ne finit la vie qu'en mourant. On ne sort de ce monde, que par son entrée dans l'autre. Il ne faut donc point s'étonner, poursuivis-je, si ce coup salutaire se fait indépendamment du libre arbitre, par une providence *entièrement tout-puissante*, à laquelle *les volontés des hommes* ne résistent ni *ne peuvent résister*: *non posse resistere*, etc. *omnipotentissimam potestatem*.

M. Fremont, qui voyoit tout son systême renversé sans ressource par les fondemens, ne se lassoit point de soutenir que le secours *quo* n'est point la fin de la vie qui fixe la persévérance, mais seulement la persévérance journalière que la grâce efficace opère, et qui dure jusqu'à la fin.

Alors je lui dis doucement ces mots: Saint Augustin va vous répondre pour moi. « Je parle, vous

» dit-il (1), de la fin par laquelle cette vie finit, et » dans laquelle seule il y a un danger de chute. C'est » pourquoi il est toujours incertain, pendant que » cette vie dure, si un homme a reçu ce don... Je ne » dispute point sur les mots, si on croit devoir don» ner le nom de persévérance à celle du temps où » l'on se trouve. Mais pour celle dont nous parlons » maintenant, par laquelle on persévère en Jésus» Christ jusqu'à la fin, on ne doit dire qu'un homme » l'ait eue en aucune façon, s'il n'a pas persévéré » jusqu'à la fin. *Qui non perseveraverit usque in fi-* » *nem.* » Voilà une persévérance déjà consommée. Or la fin de la persévérance n'a point pu arriver sans le commencement de la béatitude.

Vous n'allez point jusqu'à ma difficulté, crioit M. Fremont. Je rejette tout autant que vous une persévérance qui ne continue pas jusqu'à la fin. Mais je soutiens qu'il ne s'agit point ici du secours *quo*, comme d'une providence qui fixe l'homme dans le bien par la fin de sa vie. Je soutiens qu'il s'agit seulement du secours *quo*, comme d'une grâce intérieure et efficace, qui détermine invinciblement la volonté au bien jusqu'à la fin de la vie présente. Voilà à quoi vous ne répondez rien de précis.

Saint Augustin, repris-je, vous y répond pour moi. Il vous a déjà dit que ce don de persévérance ne laisse point la volonté à son libre arbitre, que c'est *la fin de cette vie* elle-même qui *trouve l'homme persévérant. Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis.* Il ajoute que cette persévérance est

(1) *De Dono Persev.* cap. 1, n. 1 : pag. 821.

la béatitude elle-même, par laquelle l'homme *devient* actuellement *bienheureux*, et avec laquelle il ne peut plus ne le pas être : *cùm data fuerit, continuò fit beatus*. Il vous dit que c'est la parfaite délivrance des tentations du pélerinage, où l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*, ni cesser de persévérer, puisqu'il a déjà persévéré jusqu'à la fin. Que voulez-vous de plus? Enfin ce Père vous crie ces mots décisifs : « Ceux » qui disputent sur cette persévérance ne font pas » assez d'attention à ce qu'ils disent; car nous par- » lons de celle par laquelle on persévère jusqu'à la » fin. On persévère finalement, si on la reçoit; mais » si on ne persévère point jusqu'à fin, on ne l'a » point reçue... Qu'on ne dise donc point que la » persévérance finale a été donnée à quelqu'un, si » ce n'est après que la fin sera venue, et qu'après » que celui qui l'aura reçue aura été trouvé avoir » persévéré jusqu'à la fin. NISI CUM IPSE VENERIT FINIS, » ET PERSEVERASSE, CUI DATA EST, REPERTUS FUERIT » USQUE IN FINEM (1). » Vous le voyez, disois-je. Saint Augustin vous avertit qu'il ne s'agit point d'une persévérance libre qui mène jusqu'à la fin, mais de *la fin* elle-même, comme déjà arrivée, qui finit l'usage de la liberté, et qui fixe l'homme dans un état impeccable.

Je veux autant que vous que le saint docteur parle de la fin, s'écrioit de plus en plus M. Fremont. Mais je veux que ce soit l'efficacité invincible de la grâce intérieure qui mène la volonté à cette fin.

(1) *De Dono Persev.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

Vous le voulez sans preuve, lui répliquai-je, et en voilà assez pour vous arrêter tout court. De plus, saint Augustin vous réfute, en vous disant que c'est *la fin* elle-même qui fixe la volonté, et qui est tout ensemble la persévérance actuelle, et la béatitude ou impeccabilité. Pour la gâce intérieure, il est clair comme le jour qu'elle ne peut jamais faire cette persévérance invariable, quand même vous la supposeriez efficace et nécessitante, comme Jansénius. Quelque délectation supérieure et invincible que vous supposiez dans un moment, elle ne fixe nullement la volonté, puisque, si vous supposez un autre moment qui suive encore celui-là, la délectation pourra y varier; et si elle y varie, la volonté variera aussi : ainsi vous ne parviendrez jamais, par la grâce nécessitante même, à assurer la persévérance invariable. En un mot, il n'y a que la seule fin, qui fasse cette persévérance inamissible et invariable de l'homme, de laquelle seule il s'agit ici. En un mot, il n'y a aucune grâce qui ne puisse varier, et faire varier la volonté de l'homme. Il n'y a que la fin seule qui exclut toute variation, qui fixe tout, et qui est le dernier sceau de l'œuvre de Dieu. Cessez donc d'attribuer ce coup décisif et invariable à la grâce intérieure, qui peut elle-même toujours varier. Avouez de bonne foi qu'on ne peut l'attribuer qu'à la seule fin du pélerinage, qui est le commencement de la béatitude céleste, où l'homme ne peut plus *ni mourir, ni pécher, ni abandonner le bien, ni cesser de persévérer.*

C'est un sophisme que vous faites, crioit encore M. Fremont.

C'est un sophisme, repris-je en riant, que saint Augustin vous fait. Il met tellement le secours *quo* dans la fin déjà arrivée, *nisi cùm ipse venerit finis*, qu'il décide que ce secours ne peut jamais être perdu. « Beaucoup de personnes, dit-il (1), peuvent l'avoir, » mais aucune ne peut le perdre... Ce don peut » être mérité par une humble prière; mais dès qu'il » est donné, personne ne peut le perdre même par » son obstination; car, après qu'un homme a persé» véré jusqu'à la fin, il ne peut plus perdre ni ce don, » ni aucun des autres qu'il pouvoit perdre aupara» vant. Comment donc peut-on perdre un don, par » lequel on ne peut plus perdre les autres mêmes » qui auroient pu se perdre? » Voilà la fin qui peut seule mettre tout hors de péril par l'impeccabilité qu'elle opère dans ce moment. Voudriez-vous dire que l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent est *inamissible* pour tous ceux qui l'ont? *Nullus amittere, etc.* Les Protestans n'en ont jamais tant dit contre l'Eglise.

Je ne crains nullement, me dit M. Fremont, de soutenir que la grâce intérieure et actuelle de la fin, c'est-à-dire du dernier moment de la vie, est inamissible.

C'est la fin du pélerinage, repris-je, et non pas l'efficacité de la grâce, qui rend la grâce inamissible. C'est la fin qui fixe la grâce même, qui fait qu'elle ne peut plus ni se perdre ni varier. C'est précisément la fin qui fait ce que saint Augustin exprime par le terme *quo*. C'est le secours par lequel on est déjà finalement persévérant et délivré des varia-

(1) Loc. mox citato.

tions du pélerinage. De plus, quand même vous voudriez donner le nom de secours *quo* à une grâce intérieure, vous ne pourriez donner le nom de secours *quo* ni aux grâces des fidèles et des justes non prédestinés, ni même à toutes celles des prédestinés qui regardent chaque acte dans le cours de la vie; *ad singulos actus*. La preuve en est démonstrative, la voici : Saint Augustin borne évidemment le secours *quo* au seul dernier moment, où l'homme a déjà actuellement la persévérance finale même qui ne peut plus être perdue. *Non nisi manentem vitæ hujus inveniet finis, etc. Nullus amittere potest, etc.*

Vous voulez donc, me dit M. Fremont avec amertume, attaquer par ses fondemens toute grâce efficace?

Nullement, repris-je. D'un côté, la grâce efficace est une vérité de foi. D'un autre côté, la grâce efficace par elle-même est une opinion permise et enseignée dans l'école des Thomistes. A Dieu ne plaise que j'attaque jamais ce que l'Eglise laisse en liberté. Je ne suis ici qu'un simple commentateur du texte de saint Augustin, et je soutiens, sur l'évidence de ce texte, que le secours *quo* n'est point la grâce intérieure et nécessaire *à chaque acte dans le cours de la vie; ad singulos actus*. Je soutiens que ce secours spécial est le seul don de la persévérance finale qui n'est donné qu'aux seuls élus par la seule fin.

En donnant une si bizarre explication du texte de saint Augustin, me dit M. Fremont, vous sapez tous les fondemens de la grâce efficace par elle-même.

Ce n'est pas mon dessein, lui répliquai-je. Mais voulez-vous que je soutienne qu'il n'y a point dans l'état présent d'autre grâce intérieure que le secours *quo?* En ce cas, on ne peut plus reculer. Il faut aller plus loin que les Protestans mêmes contre toutes les décisions de l'Eglise. Dans cette monstrueuse supposition, il n'y a plus, depuis la chute d'Adam, aucune grâce intérieure et actuelle que pour les seuls élus, et pour le seul moment de la fin. Il n'y a plus aucune grâce intérieure et actuelle, que celle qui prévient *inévitablement et invinciblement* nos volontés. Il n'y a plus aucune grâce intérieure et actuelle qui soit *laissée au libre arbitre*, pour choisir entre consentir et ne consentir pas. *Posse dissentire, si velit.* Il n'y a plus aucune autre grâce intérieure et actuelle, que celle qui est *la persévérance* finale *elle-même.* Il n'y a plus aucune autre grâce intérieure et actuelle, que celle qui est *la béatitude* même, que celle qui est la délivrance des tentations du pélerinage, que celle qui fait qu'on *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*, ni cesser de persévérer. Il n'y a plus aucune autre grâce que celle qui est *la fin même de cette vie ; finem dico hujus vitæ ;* que celle que personne ne *peut plus perdre* dès qu'on l'a; *nullus amittere.* Quiconque croit qu'il n'y a plus d'autre grâce intérieure et actuelle que celle-là, n'est point catholique. Il est beaucoup plus égaré que tous les Protestans.

Quelle autre explication, me dit M. Fremont, espérez-vous donner au secours *quo*, en rejetant celle-là?

Commencez, repris-je, par rejeter de bonne foi

celle-là. Ensuite nous chercherons ensemble une autre explication, qui ne soit pas indigne du saint docteur et incompatible avec la vraie foi.

Je suis pressé, dit M. Fremont, d'aller voir un ami malade; mais je reviendrai dimanche après vêpres. J'espère vous démontrer alors que le secours *quo* ne peut être qu'une grâce intérieure et invincible à nos volontés. Il sortit aussitôt. Vous serez exactement informé de tout ce que nous dirons dimanche prochain. Je suis, etc.

ONZIÈME LETTRE.

Qui est la troisième sur le livre DE LA CORRECTION ET DE LA GRACE *de saint Augustin, et sur le secours que ce Père nomme* quo.

Je vis arriver hier dans mon cabinet M. Fremont avec un livre en main. C'étoit celui *de la Correction et de la Grâce*, où il avoit marqué avec un crayon tous les endroits qui semblent exprimer l'opération d'une grâce intérieure pour l'état du pélerinage de cette vie. Il s'agit, me dit-il, d'une grâce qui *conduit l'homme à la douleur salutaire de la pénitence*, et qui fit *de Pierre reniant* Jésus-Christ, un autre Pierre *pleurant* sa chute (1). Il s'agit de la foi de saint Pierre et de la grâce intérieure qui lui inspiroit *une très-libre, très-courageuse, très-invincible, très-persévérante volonté* (2). Il s'agit d'une grâce plus

(1) *De Corr. et Grat.* cap. IV, n. 7 et 8: pag. 753. — (2) Cap. VIII, n. 17: pag. 759.

puissante que celle du premier état, et *qui fait même qu'on veut; quâ etiam fit ut velit* (1). C'est une grâce dont le caractère essentiel est d'être toute efficace, en sorte qu'elle ne seroit plus ce qu'elle est, si elle n'opéroit pas le bon vouloir de l'homme; *nisi etiam efficiatur ut velit* (2). C'est une grâce tellement efficace au dedans, que son efficacité est la raison essentielle du bon vouloir qu'elle prépare; *operatur et velle.... Ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint* (3), Cette grâce n'est point une providence extérieure, mais un attrait intérieur et immédiat, qui *détermine inevitablement et invinciblement la liberté de l'homme. Divinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* (4). C'est *une puissance entièrement toute-puissante* qui attire intérieurement les volontés, de sorte que *nul arbitre ne lui résiste*, et que *les volontés des hommes ne peuvent pas* même *lui résister. Nullum hominum resistit arbitrium....; Humanas voluntates non posse resistere...; habens omnipotentissimam potestatem* (5). Enfin le saint docteur, pour réfuter par avance votre explication illusoire, nous avertit que c'est une grâce intérieure, qui *agit au dedans*, qui *saisit les cœurs*, qui *les remue*, et qui *les attire par les vouloirs mêmes*, ou *actes de volonté, qu'il opère en eux* (6). Oseriez-vous dire que le saint docteur pouvoit ajouter quelque autre terme plus décisif, pour exprimer un attrait de grâce intérieure, opérante, efficace, inévitable, invincible et toute-puissante?

(1) Cap. XI, n. 31: pag. 771. — (2) Ibid. — (3) Cap. XII, n. 38: pag. 771. — (4) Ibid. — (5) Cap. XIV, n. 43 et 45: pag. 774. — (6) N. 45: pag. 775.

A ces mots, M. Fremont se tut et attendit ma réponse. Puis, voyant que je ne répondois rien, il ajouta ces paroles : Remarquez que ce Père fait une exacte comparaison des deux grâces des deux états. Comme celle du premier état étoit sans doute intérieure, et seulement suffisante, ou de simple pouvoir, celle du second état est aussi intérieure, mais efficace, et toute d'action. L'une et l'autre a été donnée immédiatement à la volonté. Répondez, me dit-il, répondez en termes clairs et précis à une telle preuve, ou avouez de bonne foi que ces textes ne vous laissent rien à répondre.

J'ai déjà démontré, lui répliquai-je, que cette explication renverse la foi catholique, et va plus loin que l'hérésie des Protestans. Ainsi supposé qu'on ne pût point expliquer naturellement le texte de saint Augustin dans un autre sens, il faudroit recourir aux explications les plus bénignes, il faudroit éviter de l'expliquer suivant la rigueur du sens littéral, et le ramener au dogme de la vraie foi. Il faudroit supposer, qu'il auroit un peu exagéré, par un excès de zèle contre l'impiété pélagienne.

C'est ainsi qu'on parle, disoit M. Fremont en souriant, quand on n'a plus aucune ressource ni aucune évasion. Je prends à témoin le monde entier que vous n'osez entreprendre d'expliquer à la lettre le texte de saint Augustin, parce que vous sentez qu'il vous accable. Vous ne pouvez vous sauver que par des contorsions données à son texte. En voilà assez.

Non, repris-je, ce n'est pas assez, et vous allez voir combien votre triomphe est imaginaire.

1° Croyez-

1° Croyez-vous que je sois obligé de prouver que saint Augustin ne parle de la grâce intérieure en aucun endroit du Livre *de la Correction et de la Grâce?* Si vous le prétendez, vous êtes dans une erreur visible. Saint Augustin parle, dans ce livre, de diverses grâces tant intérieures qu'extérieures. Il est vrai seulement qu'il y parle surtout de la grâce qui est le don de la persévérance finale. Voici l'objection qui l'engageoit à en parler à fond. Quelqu'un de ses adversaires raisonnoit ainsi : « J'ai reçu » la foi qui opère par l'amour, mais je n'ai pas reçu » la persévérance (1). » Cet adversaire concluoit qu'on ne pouvoit point le reprendre, sur ce qu'il ne faisoit point ce qu'il n'avoit pas reçu de faire. Il est vrai que depuis cet endroit le saint docteur parle presque toujours de la persévérance *jusqu'à la fin*. Mais ne voyez-vous pas que la persévérance finale, qui est la fin dans le bien, suppose nécessairement une grâce intérieure, sans laquelle l'homme n'auroit pas pu se trouver actuellement dans le bien, et qui précède visiblement cette fin bienheureuse? Ainsi le secours *quo*, qui est le don de cette fin dans la piété, suppose une grâce intérieure, quoiqu'il ne consiste pas précisément dans cette grâce. Saint Augustin ne commence à parler de la persévérance finale qu'au chap. VI, n. 10. Depuis cet endroit jusqu'à la fin du livre, il joint toujours ensemble deux choses pour composer la persévérance finale. L'une est la grâce intérieure, sans laquelle l'homme ne peut ni commencer le bien, ni y persévérer; l'autre est la fin,

(1) Cap. VI, n. 10 : pag. 754.

sans laquelle la grâce et la bonne volonté de l'homme ne peuvent jamais avoir rien de fixe.

Il faut, disoit M. Fremont, que cette grâce intérieure, qui prépare la persévérance finale, soit efficace.

Oui, lui répliquai-je; mais saint Augustin ne décide point qu'elle est efficace par elle-même. Elle *instruit en sorte qu'elle persuade* (1). Elle est donnée *en la manière que Dieu sait être congrue afin que* l'homme *ne rejette point* (2) l'attrait de la vocation. Le consentement de la volonté, quoique entièrement libre, parce que l'attrait n'est point plus fort qu'elle, arrive néanmoins avec certitude, *parce que Dieu ne se trompe point* (3) dans sa préscience. Mais, malgré cette efficacité de la grâce, il n'y a rien de fixe pour la persévérance finale que par la fin. C'est elle qui survient pour assurer l'ouvrage. La grâce intérieure dispose, prépare, tient la volonté en état. Mais c'est uniquement la fin qui fixe, qui assure, qui ôte même au choix douteux du libre arbitre ce que Dieu veut rendre infailliblement futur. En effet, rien ne délivre de la tentation du pélerinage que la fin du pélerinage même. Rien ne met un vaisseau hors des dangers de la tempête que l'arrivée au port. Remarquez, je vous prie, que si la grâce intérieure consistoit dans une délectation supérieure du bien, qui fût plus forte pour attirer le consentement de la volonté, que la volonté elle-même n'est forte pour refuser ce consentement, Dieu n'auroit aucun besoin de recou-

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X, pag. 120. — (2) *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — (3) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : pag. 758.

rir par sa providence au coup de la mort pour abréger la tentation de la vie. Il n'auroit qu'à continuer la délectation supérieure du bien qui assureroit invinciblement la persévérance de tous les élus.

C'est précisément ce que Dieu fait, s'écria M. Fremont.

C'est précisément, repris-je, ce que saint Augustin ne dit jamais. Au contraire, il nous représente une mort prématurée et anticipée comme le remède assuré à la fragilité et à l'inconstance de la volonté de l'élu, qui rend tout douteux malgré la grâce intérieure dont il est secouru.

Où trouvez-vous cette doctrine? me dit dédaigneusement M. Fremont.

Dans le livre *de la Correction et de la Grâce*, repris-je. Tenez, lisez. Aussitôt je lui fis lire ces mots : « Pour tous ceux qui sont séparés de cette » masse de condamnation originelle par la libéralité » de la grâce de Dieu, sans doute il leur est procuré » d'entendre prêcher l'Evangile..... Ils persévèrent » jusqu'à la fin... Après avoir reçu la grâce en tout » âge, ils sont enlevés aux périls de cette vie par » une prompte mort. *In qualibet ætate periculis hu-* » *jus vitæ mortis celeritate subtrahuntur* (1). » Voilà, repris-je, d'un côté, la grâce intérieure et actuelle que les prédestinés reçoivent pour chaque acte dans le cours de leur vie ; de l'autre côté, ils reçoivent deux secours extérieurs de providence, qui ne sont nullement *laissés* au choix de leur *libre arbitre*. L'un regarde l'entrée, et l'autre la sortie de l'état de tentation. Le premier secours est la prédication

(1) Cap. VII, n. 13 : pag. 757.

de l'*Evangile*, qu'il leur est *procuré d'entendre*. L'autre est *une prompte mort*, qui les met hors de la tentation du pélerinage; *mortis celeritate subtrahuntur*. C'est le coup miséricordieux de la mort qui survient à propos, après que Dieu a préparé la volonté par une grâce intérieure *qu'il savoit être congrue*, afin qu'elle ne fût point rejetée.

M. Fremont n'avoit guère le goût de lire plus long-temps; il craignoit de trouver plus qu'il ne cherchoit; mais je le pressai de continuer : il lut donc ces mots :

« Il faut s'étonner, et même s'étonner très-fortement, de ce que Dieu ne donne point la persévérance à quelques-uns de ses enfans,... pendant qu'il remet tant de crimes aux enfans étrangers (c'est-à-dire aux enfans des infidèles), et pendant qu'il les fait ses enfans en leur donnant la grâce (du baptême),... il exclut de son royaume certains enfans de ses amis, lesquels enfans sortent de ce monde, étant encore petits et sans Baptême, lui qui leur procureroit sans doute, s'il le vouloit, cette grâce, etc.... En même temps il fait tomber certains enfans de ses ennemis dans les mains des Chrétiens, et il les introduit dans son royaume par le baptême.... C'est au rang de tels secours qu'il faut mettre la persévérance (1). »

Vous le voyez, lui dis-je, le secours qui fait qu'on persévère finalement est la fin même, qui arrive par pure providence aux adultes, comme le baptême aux petits enfans. Mais de grâce continuez votre lecture.

(1) Cap. VIII, n. 18 : pag 759.

Alors M. Fremont lut ces mots : « Qu'ils répon-
» dent, s'ils le peuvent : pourquoi Dieu n'a-t-il point
» enlevé des périls de cette vie certains hommes,
» pendant qu'ils vivoient selon la foi et la piété, de
» peur que la malice ne changeât leur cœur?.... On
» ne peut pas dire que Dieu ne fait pas ce don à qui
» il lui plaît, et que l'Ecriture ment, quand elle dit
» de la mort comme prématurée d'un homme juste :
» IL A ÉTÉ ENLEVÉ DE PEUR QUE LA MALICE, etc. MORTE
» VELUT IMMATURA, etc........ D'où vient que Dieu
» donne un si grand bienfait aux uns, et qu'il ne le
» donne point aux autres, lui en qui il n'y a ni in-
» justice ni acception de personnes, et dont la puis-
» sance règle combien de temps chacun demeure en
» cette vie, laquelle vie est nommée une tentation
» sur la terre. Puisqu'ils sont contraints d'avouer
» que c'est un don de Dieu, que l'homme finisse cette
» vie avant qu'il change de bien en mal, et qu'ils
» ignorent pourquoi ce don est accordé aux uns et
» non aux autres, ils doivent avouer que la persé-
» vérance dans le bien est un don de Dieu, selon les
» Ecritures (1). »

Remarquez, lui dis-je, la différence essentielle qui est entre la grâce intérieure et le temps du pélerinage. Quoique la grâce intérieure soit un don entièrement surnaturel et purement gratuit, Dieu la doit néanmoins à sa promesse purement gratuite, et à la justice de ses commandemens. Il commande des actes surnaturels, qui sont, selon saint Augustin, autant impossibles à tout homme sans grâce actuelle, qu'il est impossible *de naviguer sans navire, de par-*

(1) Cap. VIII, n. 19 : pag. 760.

ler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière (1). Il n'y a rien de plus impie et de plus blasphématoire contre Dieu, que de dire que Dieu refuse à certains justes la grâce intérieure et actuelle pour pouvoir persévérer finalement au moment décisif de leur éternité. Saint Augustin crie pour tous les actes commandés, et pour tous les temps de la vie où il faut les faire, que « Dieu ne » ne commande point l'impossible,..... et qu'il aide » afin qu'on puisse » les accomplir (2). Il assure que « Dieu n'abandonne aucun homme, à moins qu'il » n'en ait été auparavant abandonné (3). » Il dit que quand « Dieu donne au tentateur le pouvoir de » tenter, il donne lui-même sa miséricorde à l'homme » tenté. Car le diable, ajoute-t-il, n'a la permission de » tenter que jusqu'à une certaine mesure.... Ne crai- » gnez donc point que le tentateur ait la permission » d'agir, puisque vous avez un Sauveur plein de mi- » séricorde (4). » Il dit que « l'homme est aidé par la » grâce, afin que le commandement ne soit pas fait » à sa volonté sans justice (5). » Il répète en toute occasion cette vérité fondamentale. D'ailleurs, si Dieu ne refuse jamais à l'homme la grâce nécessaire à chaque acte quand le commandement le presse, à plus forte raison doit-on croire comme une vérité de foi, qu'il ne refuse point aux justes non prédestinés, au moment décisif de leur mort, la grâce in-

(1) *De Gest. Pelag.* cap. I, n. 3 : tom. X, pag. 192. — (2) *In Ps.* XL, n. 5 : tom. IV, pag. 348. *De Nat. et Grat.* cap. XLIII, n. 50 : tom. X, pag. 148. — (3) Ibid. cap. XXVI, n. 29 : pag. 160. — (4) *In Ps.* LXI, n. 20 : tom. IV, pag. 602. — (5) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9 : tom. X, pag. 723.

térieure, sans laquelle il leur seroit aussi impossible de persévérer, de s'abstenir du péché, et d'éviter leur éternelle damnation qu'il est impossible *de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds et de voir sans lumière.* Voilà le point où votre systême doit faire horreur à tout homme qui connoît la justice et la bonté de Dieu. Ainsi nul homme qui a le christianisme réel dans le cœur, ne se résoudra jamais à faire dire à saint Augustin que Dieu refuse impitoyablement à tout juste non prédestiné la grâce intérieure et actuelle, sans laquelle la persévérance lui est impossible. La langue n'a point de termes assez affreux pour qualifier une doctrine si impie, si monstrueuse et si contraire à celle de saint Augustin. Mais il n'en est pas du temps, comme de la grâce intérieure. Quand Dieu donne la grâce intérieure, il ne doit aucun moment à aucun juste. Il est en plein droit de les enlever en chaque moment du pélerinage, et chacun d'eux est visiblement inexcusable, s'il n'est pas toujours prêt en chaque moment, puisque la grâce intérieure lui donne de quoi l'être. De là il faut conclure que quand saint Augustin parle de ce *grand bienfait, savoir de ce don de la persévérance finale*, que Dieu accorde à certains justes, et qu'il n'accorde à aucun des justes non prédestinés, il est clair comme le jour qu'il ne parle point de la grâce intérieure et nécessaire pour pouvoir persévérer, mais seulement d'une providence extérieure pour abréger ou pour n'abréger pas le temps de la tentation. *Cur... non tunc de vitæ hujus periculis rapuit?.... Donum Dei esse, ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum.*

Cur autem aliis donetur, aliis non donetur, etc. Il y a des justes, dit ce Père, qui *sont enlevés aux périls de cette vie par une mort prompte* pendant que d'autres ne le sont pas; *periculis hujus vitæ mortis celeritate subtrahuntur.* Voilà le don spécial de la persévérance finale; voilà le *grand bienfait;* voilà le secours *quo* que saint Augustin nomme UNE MORT COMME PRÉMATURÉE; MORTE VELUT IMMATURA.

M. Fremont, au lieu de me répondre, cherchoit dans le livre l'endroit où saint Augustin parle de la grâce qui meut la volonté.

Je vous ai déjà dit plusieurs fois, répliquai-je, que le don de la persévérance, qui est *la mort prompte et comme prématurée*, avant que le juste s'égare, suppose visiblement une grâce intérieure et actuelle qui a précédé, et qui a attiré la volonté de cet homme *en la manière que Dieu a su être congrue*, pour le mettre en bon état. Mais il y a une différence essentielle entre le secours intérieur qui a précédé, et par lequel la volonté a été préparée librement, et le secours extérieur qui n'est point *laissé au libre arbitre*, et qui le fixe à jamais dans le bien par *une mort comme prématurée, avant qu'il change du bien en mal.* Voilà précisément, poursuivis-je, le secours qui est *la béatitude* même, avec laquelle on n'est point libre de n'être pas bienheureux: *quia et si data fuerit homini beatitudo, continuò fit beatus* (1). Le voilà ce secours qui fait qu'on *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien* (2). La raison en saute pour ainsi dire aux yeux. La foi de tels hommes du-

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34: pag. 769. — (2) Ibid. n. 33: pag. 768.

rera sans doute jusqu'à la fin, parce que la fin elle-même viendra à la hâte comme au-devant de cette foi, pour en prévenir la défaillance, et pour la fixer. C'est *la fin* même *de cette vie qui trouvera l'homme persévérant; nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis* (1).

Subtilisez tant qu'il vous plaira, dit M. Fremont; il n'en sera pas moins évident que le saint docteur représente le secours *quo* comme une grâce intérieure, qui *détermine inévitablement et invinciblement la volonté*.

On pourroit, lui repartis-je, entendre ces paroles d'une grâce intérieure, comme je l'ai déjà remarqué. En ce cas, ce seroit la grâce qui auroit précédé immédiatement la persévérance finale, et qui y auroit préparé la volonté de l'homme. On pourroit dire qu'elle détermine *inévitablement et invinciblement* la volonté à persévérer dans ce moment-là, parce qu'il est impossible, comme ce Père le dit, *que Dieu se trompe* dans la préscience qu'il a du consentement très-libre de la volonté; *quia Deus non fallitur*. Cette explication, conforme à la lettre du texte de saint Augustin, suffiroit pour renverser votre plan fabuleux. Mais allons plus loin. Je soutiens que c'est le coup de la mort même qui est une véritable grâce, et qui détermine la volonté d'une façon inévitable et invincible. C'est même une grâce intérieure et actuelle, mais non pas une grâce de l'état du pélerinage; c'est celle qui en fait sortir l'homme.

Voilà, se récria M. Fremont, l'explication la plus forcée, la plus absurde, la plus incroyable qu'on

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34: pag. 769.

puisse jamais imaginer. Quoi, vous voulez que la mort soit une grâce intérieure qui détermine les volontés !

Ecoutez saint Augustin, repris-je. « Les saints, » dit-il (1), auxquels appartient cette GRACE DE DÉ» LIVRANCE, sont pendant cette vie dans les maux ; » d'où ils crient à Dieu, *Délivrez-nous du mal.* » Qu'est-ce que *le mal ?* C'est *la vie* elle-même, qui est *une tentation* continuelle *sur la terre.* Comme *la vie* est le mal, la mort est *la grâce de la délivrance.* En effet, qu'est-ce qui nous délivre plus efficacement du péril de la tentation, que la fin de toute tentation, et que notre passage dans un état où nous ne pouvons plus être tentés ? C'est cette grâce qui met le comble à toutes les autres, et sans laquelle toutes les autres se tourneroient en condamnation contre nous. Après toutes les autres grâces les plus efficaces, l'homme seroit encore sans celle-ci en danger de se perdre, et d'être éternellement l'ennemi de Dieu. Celle-ci est tout ensemble la fin du pélerinage et le commencement de la bienheureuse éternité. C'est *la délivrance* de tout péril ; c'est la pleine sécurité. C'est *la béatitude* elle-même, par laquelle on est *aussitôt bienheureux ; continuò fit beatus.* Cette grâce n'est point *laissée*, comme celle d'Adam, *au libre arbitre*, puisqu'elle *enlève* la volonté à son libre arbitre même, pour le nécessiter à aimer Dieu invariablement. Cette grâce fixe *inévitablement et invinciblement* la volonté dans le bien. On ne peut ni éviter ni vaincre la mort ; et c'est la mort qui rend la volonté impeccable, en la transférant dans l'état céleste où elle *ne peut plus ni*

(1) Cap. XI, n. 29 : pag. 766.

pécher, ni mourir, ni abandonner le bien. Cette grâce est inamissible; *nullus amittere potest.* Et comment pourroit-on perdre le don par lequel tous les autres sont mis en sûreté? Voilà le secours auquel *nul libre arbitre ne résiste.* Il *n'est point au pouvoir de l'homme, qui veut ou qui ne veut pas, d'en empêcher l'effet, et d'en vaincre la puissance. Les volontés des hommes ne peuvent y résister.* C'est *une puissance entièrement toute-puissante.* Toutes ces expressions sont véritables dans toute la rigueur de la lettre, si on les entend de la Providence toute-puissante qui fait mourir l'homme à propos avant qu'il tombe dans le mal; mais elles ne pourroient signifier qu'une hérésie manifeste et monstrueuse, si on les entendoit d'une grâce intérieure et actuelle du pélerinage, qui ne fût pas laissée au libre arbitre, pour y consentir, ou pour y refuser son consentement; *posse dissentire, si velit.*

Ces expressions, me dit M. Fremont d'un ton âpre et hautain, ne conviennent nullement à la mort, qui n'est point une *grâce*, et qui ne détermine point par un attrait inévitable et invincible nos volontés.

Avez-vous oublié, lui répliquai-je, que le mot de *grâce* est employé par saint Augustin pour exprimer tous les secours ou bienfaits qui contribuent au salut? C'est ainsi qu'il donne souvent le nom de *grâce* au baptême, à l'égard même des petits enfans qui meurent d'abord après l'avoir reçu. De plus, vous venez d'entendre le saint docteur qui lève la prétendue équivoque, et qui décide contre vous. Il déclare que c'est LA GRACE *de la délivrance,* c'est-à-dire la grâce de la mort, par laquelle nous sommes

délivrés de la vie, qui est *une tentation sur la terre*. Voulez-vous contredire le saint docteur, qui s'explique si expressément? De plus, *la délivrance* de la tentation est *la béatitude* même, par laquelle l'homme *devient actuellement bienheureux; continuò fit beatus*. Oseriez-vous dire que *la béatitude* céleste, que la vision de Dieu face à face, que l'impeccabilité que nul saint ne peut plus perdre, *nullus amittere*, n'est point une grâce? Le saint docteur vous soutient que cette vie, dont la mort est l'entrée, est une grâce par excellence, qui est la récompense de tout ce que les autres grâces ont opéré de bon en nous. *Accipiemus et gratiam pro gratia, quando nobis æterna vita reddetur* (1).

Encore une fois, me dit M. Fremont, la mort n'opère point sur les volontés.

C'est ce qui vous trompe, repris-je. Rien n'opère tant sur les volontés des hommes que ce qui les fixe à jamais. En un sens, la mort ne paroît qu'un événement extérieur; mais, en un autre sens, elle est la grâce la plus intérieure, la plus actuelle, la plus opérante sur les volontés, la plus efficace, la plus nécessitante même pour nous rendre impeccables. Qu'y a-t-il de plus opérant sur nos volontés, que ce qui ne les laisse plus à leur libre arbitre, qui finit le temps de leur libre arbitre même, qui *enlève* la volonté à l'instabilité de son propre choix, qui fait qu'elle *ne peut plus ni pécher....., ni abandonner le bien?*

Si la mort, disoit M. Fremont, est le secours *quo*, qui nécessite les élus au bien et au salut éternel, la

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IX, n. 21: tom. X, pag. 728.

mort est aussi tout de même un coup décisif, et un équivalent du secours nommé *quo*, qui nécessite tous les hommes non prédestinés au péché, à l'impénitence finale et à la damnation éternelle. Voudriez-vous admettre cette doctrine?

N'en doutez pas, lui répliquai-je. Quand on suppose, comme saint Augustin le fait visiblement, que la grâce intérieure et actuelle ne manque point à l'homme, toutes les fois que les commandemens le pressent pour les actes surnaturels, on ne doit nullement être étonné de ce qu'il vient enfin un dernier moment, après lequel le temps de la liberté et du pélerinage manque tout-à-coup à l'homme pour revenir à Dieu avec le secours de grâce intérieure qu'il a actuellement. Il faut bien que le temps du pélerinage ait quelque borne; autrement les hommes vivroient sans fin ici-bas; il n'y auroit jamais ni décision finale, ni récompense, ni punition. Il faut donc qu'il arrive un dernier moment qui soit tout ensemble la fin du pélerinage, et le commencement de l'éternité heureuse ou malheureuse. L'heureuse fixe invinciblement la bonne volonté de l'élu dans le bien. La malheureuse fixe invinciblement la mauvaise volonté du réprouvé dans le mal. En disant ces mots, je fis lire ceux-ci à M. Fremont:

« Ceux qui n'appartiennent point à ce nombre
» des prédestinés.... reçoivent la grâce de Dieu, mais
» ils ne sont *bons* que pour un temps, et ils ne per-
» sévèrent pas. Ils abandonnent et sont abandonnés.
» Ils sont laissés à leur libre arbitre, n'ayant pas
» reçu le don de la persévérance (1). »

(1) Cap. XIII, n. 42 : pag. 773.

Ce texte, dit M. Fremont, signifie que ces justes non prédestinés tombent faute d'avoir reçu la grâce efficace par elle-même pour persévérer.

Fausse, odieuse et insoutenable explication, repris-je. Le saint docteur ne dit point que Dieu, dans ce dernier moment qui décide de l'éternité, commande à ces justes une persévérance finale qu'il leur rend actuellement impossible par la soustraction de sa grâce. Ce sentiment impie saisit d'horreur tout cœur chrétien. Le saint docteur dit seulement que Dieu *laisse* encore ces hommes non prédestinés *à leur arbitre*, c'est-à-dire à l'état du pélerinage, et que Dieu ne les abandonne qu'après avoir été abandonné par eux. *Deserunt et deseruntur. Dimissi sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono.* Qu'est-ce qu'être *laissé à son libre arbitre ?* C'est être laissé dans la vie présente à son propre choix, pour consentir à la grâce, ou pour lui refuser son consentement : *posse dissentire si velit.* Qu'est-ce que n'être point *laissé à son libre arbitre ?* C'est être enlevé à la tentation par la fin du pélerinage, qui finit le libre arbitre même? *Raptus est, etc.* C'est pourquoi le saint docteur s'explique encore ainsi : « Il faut croire que certains enfans de » perdition, n'ayant pas reçu le don de persévé- » rance jusqu'à la fin, commencent par vivre selon » la foi qui opère par l'amour, mais qu'ils tombent » ensuite, et qu'ils NE SONT POINT ENLEVÉS DE CETTE » VIE avant que leur chute arrive (1). » Voilà comment il faut entendre que ces justes *sont laissés à leur libre arbitre, n'ayant pas reçu le don de la*

(1) Cap. XIII, n. 40 : pag. 772.

persévérance. Ce n'est point qu'ils soient laissés à leur volonté impuissante, sans aucun secours de grâce pour les actes surnaturels qui leur sont commandés; c'est seulement que Dieu *les laisse* encore *à leur libre arbitre* par la continuation du pélerinage, et qu'ils *ne sont point enlevés de cette vie, avant que leur chute arrive: neque de hac vita, priusquam hoc eis contingat auferri.*

Vous n'ignorez pas, dit M. Fremont, que ce raisonnement de saint Augustin n'est fondé que sur ces mots de la *Sagesse*: *Raptus est, etc.* (1) On ne reconnoissoit pas alors ce livre comme canoniqne.

Il est vrai, repris-je, qu'on en doutoit alors en certains endroits; mais nul Catholique n'en doute maintenant: l'Église l'a décidé. Ce livre étoit, dès le temps de saint Augustin, dans une *très-ancienne possession d'être lu dans l'Église de Jésus-Christ: qui meruit in Ecclesia Christi..... tam longâ annositate recitari* (2). Mais cette chicane des Demi-Pélagiens montre combien la controverse rouloit alors sur cette grande vérité. En effet, cette grâce, qui est tout ensemble de providence au dehors, et d'opération toute-puissante sur la volonté au dedans, en la rendant tout-à-coup impeccable, ne laissoit aucune ressource ni évasion à ces novateurs. Pour vous en convaincre, lisez, je vous conjure, les grandes paroles du Sage: IL A ÉTÉ ENLEVÉ *de peur que la malice ne changeât son cœur, et de peur que le mensonge ne trompât son ame.... Dieu* S'EST HATÉ

(1) *Sap.* IV, 11. — (2) *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 27: tom. X, pag. 808.

de le tirer du milieu des iniquités... Les impies verront la fin du sage, et ils ne comprendront point ce que le Seigneur a pensé sur lui, et pourquoi il L'A PRÉMUNI. *Quid cogitaverit de illo Deus, et quare* MUNIERIT *illum, etc.* Voilà un conseil impénétrable de prédestination. Il est parlé d'un *enlèvement* de l'homme, *raptus est ;* d'un coup par lequel Dieu *se hâte* pour prévenir une chute, *properavit ;* d'une jeunesse où la vie finit avec précipitation avant son terme naturel, *juventus celeriùs consummata.* Ce coup est *la grâce de la délivrance.* Dieu exécute ce conseil de prédestination. Il fixe la volonté, et la rend impeccable. Saint Augustin, expliquant cette doctrine du Sage, ajoute ces mots: « Dieu ayant » égard aux dangers de cette vie...... devoit donner » (au juste non prédestiné) une mort prématurée, » afin qu'il fût soustrait (et comme dérobé) à l'in- » certitude des tentations. *Secundùm pericula vitæ* » *hujus.... mortem immaturam fuerat largiturus, ut* » *tentationum subtraheretur incerto* (1). »

M. Fremont vouloit disputer pour interrompre cette lecture ; mais je lui fis remarquer que saint Augustin cite saint Cyprien (2) pour prouver que « la mort se trouve utile aux fidèles, parce qu'elle » soustrait l'homme aux périls de pécher, et qu'elle » l'établit DANS LA SÉCURITÉ de ne pécher plus. » Voilà la *sécurité* et l'impeccabilité que le coup de la mort peut seul opérer, par le commencement d'un état où l'homme est impeccable. Il ajoute : « Quel Chrétien oseroit nier, que le juste prévenu

(1) *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 26 : pag. 807. — (2) Ibid.

» par

» par une prompte mort, sera dans le rafraîchisse-
» ment (1). »

En voilà assez, me dit M. Fremont avec dégoût. Non, non, repris-je, ne vous lassez point d'écouter le saint docteur. Alors il lut par pure complaisance ces mots : « Mais pourquoi est-il donné » aux uns d'être enlevés des dangers de cette vie, » pendant qu'ils sont justes, et que les autres justes » sont tenus par une vie plus longuement continuée, » dans les mêmes périls, jusqu'à ce qu'ils déchoient » de cette justice? Qui est-ce qui connoît la pensée » du Seigneur ?..... D'où vient que Dieu a tenu ici-» bas le juste qui devoit tomber dans la suite, quoi-» qu'il pût l'enlever de cette vie, avant qu'il tom-» bât? Ses jugemens sont très-justes, mais impéné-» trables (2). » Je lui dis ensuite ces mots: De là ce Père conclut que « la grâce de Dieu nous est donnée » non selon nos mérites (3). » Vous voyez que la mort donnée à propos est une pure *grâce*. Le saint docteur répète encore que saint Cyprien a prouvé « que ceux qui finissent cette vie où l'on peut pé-» cher, sont enlevés aux périls de commettre des pé-» chés, pour montrer le prix du bienfait d'une mort » prématurée; *celerioris mortis beneficium* (4). » Ecoutez encore, poursuivis-je, le saint docteur : « Comment ne seroit-il pas d'une utilité grande et » suprême à un homme, d'être enlevé par la mort, » de ce lieu de tentation, avant sa chute (5)? » Ce Père en conclut qu'une mort qui arrive si à propos est *une très-manifeste grâce*. Il va jusqu'à remar-

(1) *Sap*. IV, 7.— (2) *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 26: pag. 807, 808. — (3) Ibid. n. 27. — (4) Ibid. n. 28. — (5) Ibid. pag. 809.

quer cette grâce dans « les petits enfans, dont les » uns finissent leur vie après leur baptême, et les » autres avant que de le recevoir [1]. »

Il seroit inutile de lire plus long-temps, me dit M. Fremont avec un air d'impatience.

Au contraire, lui repartis-je, il ne faut négliger aucun des textes du saint docteur, pour reconnoître combien il a inculqué ce point fondamental de sa dispute, qui développe le secours *quo*. De là vient ce que nous avons déjà vu ces jours passés, savoir qu'il définit le don de persévérance finale, en décidant qu'elle est *la fin* elle-même du pélerinage, et par conséquent le commencement de la béatitude céleste. *Perseverantiam... finem autem dico quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur.* C'est ce qui lui fait dire qu'il ne parle que de la seule persévérance finale qui ne peut être telle que par la fin déjà arrivée : *qui non perseveraverit usque in finem...* [2] *Quæ si data est, perseveratum est.* Il s'agit d'une persévérauce qui est déjà achevée ; *nisi cùm venerit ipse finis, et perseverasse cui data est, repertus fuerit usque in finem* [3]. C'est cette persévérance qui a consommé tout, qui ne peut plus être révoquée, ni souffrir aucune variation. Elle est inamissible. Nulle obstination de volonté ne peut plus la faire perdre ; *amitti contumaciter non potest*. Ainsi il est clair comme le jour qu'elle est le commencement de la *béatitude* même, ou la volonte n'étant plus *laissée à son libre arbitre*, l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir*,

(1) *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 29. — (2) *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 822. — (3) Ibid. cap. VI, n. 10 : pag. 826.

ni abandonner le bien. Voilà le coup d'une main *entièrement toute-puissante*, qui fixe *inévitablement et invinciblement* dans le bien la volonté des élus.

Ne finirez-vous point? me dit M. Fremont dans un profond ennui.

Votre intérêt, repris-je, est de finir; le mien est d'aller jusqu'au bout. Saint Augustin répète que « certains hommes, qui périront en vivant mal après » leur baptême, sont néanmoins tenus en cette vie » jusqu'à ce qu'ils périssent, et que ces hommes ne » périroient pas, si la mort corporelle venoit à leur » secours ponr prévenir leur chute (1). » Ensuite je me hâtai de lire ce qui suit: « Si on demande pour- » quoi il n'est point arrivé que ces hommes (les Ty- » riens) aient cru, et que Dieu leur ait donné la » mort avant qu'ils abandonnassent la foi, j'ignore » ce qu'on peut répondre...... Il a donc été pourvu » au salut de celui qui a été enlevé, etc. (2) » Ces mots *il a donc été pourvu, consultum est igitur, etc.*, ont un rapport visible à ces autres si célèbres que nous avons déjà vus. *Subventum est igitur, etc.* Ces deux expressions si semblables marquent également un secours de providence pour abréger la tentation, et pour fixer la volonté, en lui ôtant le libre arbitre par une prompte mort.

Il y a toujours, disoit M. Fremont, une grâce intérieure et actuelle qui agit sur la volonté dans le dernier moment.

Il est vrai, repris-je, que cette grâce s'y trouve d'ordinaire, mais ce n'est pas elle qui fixe la volonté.

(1) *De Dono Persev.* Cap. IX, n. 23: pag. 833. — (2) Cap. X, n. 24: ibid.

Après elle la volonté pourroit encore varier, si l'attrait prévenant varioit. Mais c'est précisément la fin du pélerinage, ou commencement d'une autre vie, qui rend cette variation impossible, et qui fixe invinciblement la volonté dans le bien que la grâce intérieure a opéré avec la volonté de l'homme. Il y a même, ajoutai-je, des cas, où la fin fixe la volonté, sans qu'il s'y mêle aucune grâce intérieure et actuelle. Par exemple, un homme meurt d'apoplexie en dormant, ou bien il est habituellement juste, et son esprit est tombé dans un tel affoiblissement qu'il ne fait plus aucun usage de sa raison et de son libre arbitre. Cet homme meurt tout-à-coup sans aucune grâce intérieure et actuelle qui le fasse mériter en ce dernier moment. Il est néanmoins indubitable que le coup de la mort fixe invinciblement sa volonté dans l'amour parfait et dans l'impeccabilité des bienheureux. C'est encore en ce sens qu'on peut dire que la mort est le secours *quo*, pour les petits enfans mêmes qui meurent après avoir été baptisés. « Puisque nous parlons maintenant, dit » saint Augustin (1), du don de la persévérance, d'où » vient que Dieu ne pourvoit point à celui qui va » mourir sans être baptisé, afin qu'il ne meure point » sans baptême? D'où vient qu'il ne pourvoit point à » celui qui va tomber dans le péché après son bap- » tême, afin qu'il meure avant sa chute? Écouterons- » nous encore l'absurdité de ceux qui disent que » la mort d'un homme avant que de tomber n'est pas » un bien pour lui?... Ils voient les petits enfans » enlevés de cette vie, les uns privés de la régénéra-

(1) Cap. XIII, n. 32 : pag. 838.

» tion qui tombent pour leur mort éternelle, les » autres régénérés pour vivre éternellement. Ils » voient qu'entre les hommes régénérés, les uns par- » tent d'ici-bas, ayant persévéré jusqu'à la fin, et que » les autres sont tenus ici-bas jusqu'à ce qu'ils tom- » bent dans le péché. Ces derniers ne seroient cer- » tainement pas tombés, s'ils fussent sortis de ce » monde avant leur chute. Ils voient aussi que cer- » tains hommes, qui sont tombés dans le péché, ne » sortent point de cette vie jusqu'à ce qu'ils revien- » nent à Dieu. Ceux-ci se seroient certainement » perdus, s'ils fussent sortis de la vie avant leur re- » tour à Dieu. » Voilà, encore une fois, disois-je, ce que saint Augustin appelle *la grâce* qui est *donnée non selon nos mérites*. Cette grande grâce, qui décide de toutes les autres, est la mort donnée à propos. La mort ainsi donnée opère dans la volonté même le parfait amour, la justice éternelle, l'impeccabilité.

Ces répétitions, me dit M. Frémont, sont inutiles et ennuyeuses.

Saint Augustin, repris-je, ne les a pas jugées telles. Il a pu prévoir qu'un jour quelque secte soutiendroit que le secours *quo* est la grâce intérieure et actuelle, qui est nécessaire pour chaque acte pendant le pélerinage, et il répète à chaque page que ce secours est la fin du pélerinage même, ou le commencement de la béatitude céleste. Vous l'écouterez encore malgré vous. « Voyez, vous crie-t-il (1), » combien il est contraire à la vérité, de n'avouer » pas que la persévérance jusqu'à la fin est un don » de Dieu, puisque Dieu met, quand il lui plaît,

(1) Cap. XVII, n. 41 : pag. 844.

» une fin à cette vie. Or S'IL Y MET CETTE FIN AVANT » LA CHUTE PROCHAINE DE L'HOMME, IL LE FAIT PERSÉ» VÉRER jusqu'à la fin. » Cessez donc de faire consister le don de la persévérance dans la grâce actuelle du pélerinage, qui prépare la volonté, et qui ne peut jamais la fixer dans le bien. Saint Augustin vous déclare que ce don consiste dans *la fin de la vie*, qui prévient *une chute prochaine*. Qu'est-ce, dit-il, de la part de Dieu, que *faire persévérer* l'homme jusqu'à la fin? C'est *mettre la fin à sa vie, avant qu'il tombe* dans le péché; *ante imminentem lapsum*.

Comme M. Fremont vouloit fermer le livre, je lus à la hâte ces mots: « Mais cette liberalité de la » bonté de Dieu est encore plus merveilleuse et plus » éclatante aux yeux des fidèles, quand cette grâce » est donnée aux enfans mêmes, qui ne sont pas en » un âge où ils puissent obéir pour recevoir la persé» vérance (1). » En effet, ces petits enfans, qui meurent après leur baptême, ne peuvent pas être trouvés persévérans dans l'obéissance, puisqu'ils n'ont encore à cet âge ni raison ni liberté pour obéir. La grâce actuelle du pélerinage ne peut point opérer sur leurs volontés dépourvues de raison et de liberté. Mais la mort est pour eux, comme pour les adultes élus, le commencement d'une grâce nécessitante, qui les rend impeccables dans la céleste patrie.

Je n'étois pas encore au bout des textes à citer, mais M. Fremont étoit au bout de sa patience. N'auriez-vous pas encore, lui dis-je en souriant, la com-

(1) Cap. XVII, n. 41: pag. 844.

plaisance d'écouter cet endroit où saint Augustin parle des petits enfans? « Dieu pourvoit à l'un, afin » qu'il soit baptisé. Il ne pourvoit point à l'autre, en » sorte qu'il meurt dans les liens du péché. De plus, » l'un, qui a été baptisé est laissé en ce monde, » quoique Dieu ait prévu qu'il y sera un impie. » L'autre, qui est pareillement baptisé, est enlevé » de cette vie, de peur que la malice ne change » son cœur (1). » Voilà, poursuivis-je, le secours *quo*, qui rend l'un de ces enfans bienheureux, et qui fixe sa volonté dans l'amour invariable, pendant que l'autre, à qui la mort n'est point donnée après son baptême, devient un impie. L'un *est enlevé* de cette vie; l'autre *est laissé à son libre arbitre* dans le pélerinage. Ailleurs le saint docteur se récrie sur ce point qui est « le plus merveilleux et le plus » impénétrable. C'est que Dieu n'enlève point de » cette vie beaucoup d'hommes, de peur que la ma- » lice ne change point leur cœur, quoiqu'il ne puisse » pas ignorer qu'ils seront méchans (2). »

Quoi donc, me dit M. Fremont, ne vous lasserez-vous jamais de lire tant de textes qui ne font que répéter une chose vulgaire?

J'avoue, lui répliquai-je, que j'aime mieux vous ennuyer en vous persuadant, que vous épargner un peu d'ennui, au hasard de ne vous persuader pas. Mais je vais finir par ces mots : « Comment est-ce » que la grâce de Dieu n'opère pas, outre la vo- » lonté de croire au commencement, celle de persé- » vérer jusques à la fin; puisque LA FIN DE LA VIE

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. XXIII, n. 45 : pag. 743. — (2) *Op. imp.* cont. *Jul.* lib. I, n. 119 : pag. 942.

» ELLE MÊME EST AU POUVOIR DE DIEU, ET NON DE » L'HOMME, et que Dieu pourroit certainement accorder ce bienfait à celui qui ne persévérera pas, » s'il l'enlevoit de cette vie de peur que la malice ne » changeât son cœur [1]. » Vous voilà enfin pourrsuivis-je, délivré des citations de saint Augustin. Vous voyez, dans celle-ci, que c'est *la fin de la vie elle-même, finis ipse vitæ hujus,* qui est ce secours si puissant et si décisif. Ce Père ne parle point d'une délectation invincible qui prépare le dernier acte de la volonté; il ne parle que de *la fin,* qui fixe la volonté dans ce bon état. Voilà ce que saint Augustin nomme *la grâce* par excellence. Elle *n'est point au pouvoir de l'homme,* dit-il, parce que sa vie ou sa mort ne sont point à son choix. C'est ainsi que l'homme n'est point *laissé à son libre arbitre.* Le libre arbitre, par lequel l'homme peut choisir entre le bien et le mal, finit avec cette vie.

Vous m'avouerez, dit M. Fremont tout ému, que cette explication de saint Augustin est très-nouvelle, et qu'elle n'est appuyée d'aucune autorité de la tradition.

Saint Augustin, repris-je, est-il nouveau? Ne s'explique-t-il pas lui-même avec évidence? Voulez-vous que je cite des auteurs qui l'aient mieux expliqué qu'il ne s'est expliqué lui-même? Demandez-vous, pour vous rendre, une autorité plus grande que la sienne sur son propre texte? Quand on vous oppose la tradition de tous les Pères des quatre premiers siècles, de tous les Latins et de tous les Grecs qui ont suivi pendant environ huit cents ans, et enfin de

[1] *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* n. 21: tom. II, pag. 806.

tous les scolastiques depuis plus de cinq siècles, vous recourez au texte de saint Augustin. Je vous poursuis jusque dans ce texte ; je vous force dans ce dernier retranchement. Je démontre, par trente endroits décisifs de ce Père, que vous prenez la mort qui ôte à l'homme le libre arbitre, et qui le nécessite à aimer Dieu éternellement dans le ciel, pour la grâce intérieure et actuelle du pélerinage. Mais puisque vous me demandez des témoins de la tradition, qui aient expliqué le texte de saint Augustin comme je l'explique, écoutez le fameux Hilaire, ce savant et zélé disciple de saint Augustin. Il venoit de lire le livre *de la Correction et de la Grâce*. Il voyoit actuellement en quel sens ce livre étoit interprété par les Demi-Pélagiens, qui le prenoient dans le sens le plus rigoureux pour s'en scandaliser. C'est à saint Augustin même qu'il écrit sur cette explication de son texte. « Ils ne veulent point, lui dit-il (1), qu'on enseigne cette persévérance, à moins qu'on ne puisse » la mériter par une humble prière, ou la perdre » par son obstination. Ils ne veulent point être » réduits à dépendre de l'incertitude de la volonté » de Dieu... Ils soutiennent qu'il faut retrancher le » texte que vous citez ; IL A ÉTÉ ENLEVÉ DE PEUR QUE » LA MALICE NE CHANGEAT SON COEUR, parce qu'il n'est » point des Ecritures canoniques..... D'ailleurs ils » supportent impatiemment cette division que vous » faites de la grâce. L'une EST CELLE QUI A ÉTÉ DONNÉE » D'ABORD AU PREMIER HOMME, ET QUI EST DONNÉE EN- » CORE MAINTENANT A TOUS LES HOMMES, en sorte que

(1) *Ep. Hilar. ad Aug.* inter Aug. CCXXVI, n. 4, 6 : vel tom. X, pag. 786.

» l'homme ait reçu la persévérance, non par laquelle » il fût persévérant, mais sans laquelle il ne pût » point persévérer par son libre arbitre. L'autre est » un secours de persévérance, QUI EST MAINTENANT » DONNÉ AUX SAINTS PRÉDESTINÉS AU ROYAUME PAR » LA GRACE. Il n'est pas tel que le premier, mais il » est tel que la persévérance elle-même leur est » donnée, etc. »

Expliquez, me dit M. Fremont, ce que vous voulez conclure de ces paroles.

1°, Lui dis-je, le grand scandale des Demi-Pélagiens étoit que saint Augustin enseignât une grâce nécessaire au salut, et telle qu'on *ne pût la perdre.*

2° Ces novateurs sentoient avec douleur la force de ce passage, *Il a été enlevé*, etc. En effet, ce texte explique le don de la persévérance finale par la fin de la vie, laquelle ne laisse plus la volonté à son libre arbitre, et qui l'enlève du pélerinage. C'est pourquoi ils rejetoient ce texte, comme n'étant pas des Ecritures canoniques.

3° Hilaire ne dit point que le secours *sine quò non*, ou de simple pouvoir, est la grâce bornée au premier état, et qui ne se trouve plus dans le second, comme vous le soutenez. Au contraire, il assure que, suivant la division de la grâce faite par saint Augustin, le secours *sine quo non*, qui avoit été donné à Adam avant sa chute, est *encore donné* depuis sa chute à tous les hommes : *Gratiam quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur.* Ainsi voilà tout votre système renversé par l'explication que Hilaire donne au texte de saint Augustin. Selon lui, le secours *sine quo non* est la grâce inté-

rieure et actuelle des deux états pour *tous les hommes: vel nunc omnibus datur*. Elle n'est pas moins de l'état présent que de l'état d'innocence. *Quæ vel tunc..... data est, vel nunc datur.*

4° Le secours *quo*, selon l'explication d'Hilaire, n'est point la grâce intérieure et actuelle du second état. Nous venons de voir que c'est le secours *sine quo non*, qui est encore aujourd'hui cette grâce générale de l'état présent; *quæ... vel nunc omnibus datur*. Le secours *quo* n'est qu'un secours spécial de providence, pour assurer la persévérance finale des seuls *saints prédestinés par la grâce au royaume*, et qui consiste dans l'actuelle fin de la vie, pendant que l'homme se trouve en bon état. Voilà votre chimérique et fragile système qui est mis en poudre par Hilaire. Voilà Hilaire qui décide pour mon explication contre la vôtre.

Ce n'est point Hilaire qui soutient votre explication, disoit M. Fremont. Il ne fait que rapporter historiquement l'explication des Demi-Pélagiens, avec lesquels seuls vous êtes d'accord, pour défigurer le texte de saint Augustin.

Hilaire, repris-je, rapporte cette explication, sans la réfuter, sans la mettre en doute, sans soupçonner même que saint Augustin à qui il la rapporte puisse l'improuver. Il se borne à exposer les conséquences de désespoir que les Demi-Pélagiens tiroient mal à propos de cette explication des deux différens secours, sans donner aucune marque d'improbation à cette explication si naturelle. Vous le voyez donc, cette explication n'est pas nouvelle, elle est aussi ancienne que le texte qu'elle explique.

Elle est d'un excellent disciple de saint Augustin, qui lui est contemporain. Le saint docteur reçoit sa lettre, voit cette explication, et loin de la désavouer, la confirme avec évidence comme je viens de vous le démontrer, dans les deux livres postérieurs *de la Prédestination des saints*, et *du Don de la Persévérance*, qui ne sont qu'une continuation de celui *de la Correction et de la Grâce*, pour répondre aux objections rapportées par Prosper et par Hilaire.

Pourriez-vous, me dit M. Fremont, citer quelque théologien des derniers siècles, qui ait autorisé cette explication?

Si j'en cite quelqu'un, repris-je, vous les récuserez. Vous ne manquerez pas de dire, avec Jansénius, que tous les scolastiques, depuis cinq cents ans, *ont bronché à chaque pas*, et qu'ils ne pouvoient point entendre le texte de saint Augustin, *sans un miracle de Dieu tout-puissant.*

N'importe, me disoit M. Fremont, citez-en un, si vous le pouvez.

Daignerez-vous, repris-je, écouter saint Thomas? Lisez cet endroit. Il lut aussitôt ces paroles.

« L'arbitre ne suffit point pour cet effet, qui est » de persévérer dans le bien, SI VOUS N'Y AJOUTEZ » PAS UN SECOURS EXTÉRIEUR DE DIEU. SINE EXTERIORE » DEI AUXILIO.... Car les habitudes, qui sont mises » en nous par la main de Dieu selon l'état de la vie » présente, n'ôtent point entièrement au libre arbitre » SA MOBILITÉ VERS LE MAL, quoique ces habitudes » l'établissent en quelque façon dans le bien (1). »

Voilà, lui dis-je, ce que j'ai déjà souvent remar-

(1) *Contra Gent.* lib. III, cap. CLV.

qué, savoir que le don de la persévérance finale ne peut consister dans aucune grâce, ni efficace, ni même nécessitante de cette vie, parce que nulle grâce n'ôte jamais pendant le pélerinage à la volonté *sa mobilité vers le mal*, pour varier si l'attrait intérieur varioit. Ce don consiste donc dans *un secours extérieur* de providence qui est la fin même du pélerinage. C'est pourquoi, ajoutai-je, en prenant le livre, pour lire à mon tour, « quand nous disons » que l'homme a besoin d'un autre secours pour » persévérer finalement, nous ne voulons pas dire » qu'il faille ajouter à la grâce d'abord donnée pour » faire le bien, une seconde grâce intérieure pour » persévérer, mais nous voulons dire que l'homme, » après avoir reçu toutes les habitudes données par la » grâce, A ENCORE BESOIN D'UN SECOURS DE LA DIVINE » PROVIDENCE QUI GOUVERNE AU DEHORS. ADHUC IN- » DIGET HOMO DIVINÆ PROVIDENTIÆ AUXILIO EXTERIUS » GUBERNANTIS. » Voilà deux points qui ne laissent rien à desirer. D'un côté, il ne faut, selon saint Thomas, rien ajouter à la grâce intérieure et actuelle qui est donnée *en la manière que Dieu sait être congrue*, *etc*. D'un autre côté, ce qui décide et qui fixe la volonté dans un amour invariable du bien, c'est le *secours de la divine providence qui gouverne au dehors*. C'est ce coup tout-puissant qui *enlève* l'homme, *raptus est*; qui ne le *laisse* plus *à son libre arbitre*, et *à sa mobilité vers le mal*; enfin qui le transporte dans l'état nécessitant des bienheureux.

M. Fremont, peu content de saint Thomas, vouloit faire quelque diversion. Mais je l'importunai,

pour lui faire encore lire cet autre endroit. « On » prend le terme de persévérance en deux façons. » Quelquefois on le prend pour une vertu spéciale, » etc..... On le prend aussi dans un autre sens, en » tant qu'elle est une certaine circonstance de cette » vertu, qui désigne une constance de cette vertu jus- » qu'à la fin de la vie. EN CE DERNIER SENS, LA PERSÉVÉ- » RANCE N'EST POINT AU POUVOIR DE L'HOMME QUI A LA » GRACE. ET SIC PERSEVERANTIA NON EST IN POTESTATE » HOMINIS HABENTIS GRATIAM [1]. » Remarquez, dans ces paroles, ce que j'ai déjà dit tant de fois sur celles de saint Augustin. Si vous ne regardez que les actes libres de la volonté qui persévère en chaque moment, c'est une *vertu* laissée au libre arbitre, lequel est aidé de la grâce actuelle. En ce sens, la persévérance du dernier moment n'est pas moins *au pouvoir de l'homme* que celle de tous les autres momens de sa vie. Mais si vous regardez la persévérance non comme *cette vertu*, mais comme *une certaine circonstance*, qui est *la fin de la vie*, et qui fixe la volonté en lui ôtant son libre arbitre; alors il est clair comme le jour que ce *secours de providence divine, qui gouverne au dehors, n'est point au pouvoir de l'homme*, quelque *grâce* intérieure, actuelle et efficace que vous supposez en lui. *Non est in potestate hominis habentis gratiam.*

Le concile de Trente, me dit M. Fremont, représente le don de la persévérance, comme une grâce intérieure, actuelle, spéciale, efficace, que Dieu refuse à qui il lui plaît.

Voilà l'eudroit, repris-je, où je vous attendois.

[1] *Quæst. disput.* q. XXIII, *de lib. Arb.* XV.

D'un côté le concile assure que DIEU N'ABANDONNE, par sa grâce intérieure et actuelle pendant le pélerinage, AUCUN HOMME sans exception, A MOINS QU'IL N'EN AIT ÉTÉ AUPARAVANT ABANDONNÉ. NEMINEM DESERIT, NISI PRIUS DESERATUR. Le concile ajoute ces paroles si consolantes : « Car Dieu, qui opère le » vouloir et l'action, achèvera sa bonne œuvre » comme il l'a commencée, à moins qu'ils NE MAN» QUENT EUX-MÊMES A SA GRACE ; NISI IPSI ILLIUS » GRATIÆ DEFUERINT (1). » Ainsi la grâce intérieure et actuelle ne manque jamais à l'homme, pendant le cours du pélerinage, pour l'acte surnaturel quand le commandement le presse, à plus forte raison doit-on assurer qu'elle ne manque jamais au juste pour le moment décisif de la persévérance finale. Ce seroit blasphémer contre Dieu, et se jouer du concile, que d'oser soutenir que Dieu refuse tout à-coup au moment de la mort à un juste la grâce nécessaire pour l'acte précis de persévérer en ce moment décisif, en sorte qu'il soit autant alors dans l'impossibilité de persévérer et d'éviter son éternelle damnation, que *de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière.* D'un autre côté, le concile décide ainsi : « Si quelqu'un dit avec une certitude absolue » et infaillible, qu'il aura certainement le grand » don de la persévérance jusqu'à la fin, à moins » qu'il ne l'ait appris par une révélation spéciale : » qu'il soit anathême (2). »

Le concile veut en même temps deux choses qu'il faut accorder ensemble. L'une, que la grâce ac-

(1) Sess. VI, cap. XIII. — (2) Ibid. can. XVI.

tuelle, qui est nécessaire pour chaque acte du pèlerinage, ne manque jamais à aucun juste, surtout pour l'acte de persévérance au dernier moment. L'autre est que nul juste n'ose s'assurer du don de la persévérance finale, non plus que de sa prédestination (1). De là il s'ensuit avec évidence, que ce don de la persévérance finale, qui peut, selon le concile, manquer au juste le plus parfait dans le moment décisif de son éternité, n'est point la grâce intérieure et actuelle, qui, selon le même concile, ne peut lui manquer dans ce moment-là pour l'acte de persévérance dont le commandement le presse. En un mot, le secours qui ne peut lui manquer, n'est pas celui qui lui manquera peut-être. Saint Thomas nous donne, après saint Augustin, un très-facile dénouement de cette difficulté. Le voici. Le don de persévérance, en tant qu'il est le secours de la grâce actuelle du pélerinage, est dû à la promesse purement gratuite de Dieu, qui ne manque jamais le premier à personne. Au contraire, le don de la persévérance, en tant qu'elle est une providence extérieure qui *enlève* l'homme pour abréger la tentation, pour prévenir *sa chute prochaine*, pour ne le laisser plus à son libre arbitre, et pour le fixer dans la nécessité des bienheureux, *raptus est*, *etc.* est un bienfait que Dieu n'a promis à personne, qu'il ne doit à aucun juste, et qu'il peut refuser à qui il lui plaît. Quoique sa bonté et sa patience soient admirables, il ne doit point la mort à l'homme, lors même qu'il lui doit sa grâce en vertu de la miséricorde toute gratuite par laquelle il veut bien la

(1) Sess. VI, cap. XII et XIII.

promettre.

promettre. *Fidelis Deus, etc.* En un mot, il faut bien que Dieu finisse un peu plus tôt ou un peu plus tard le pélerinage d'un chacun, pour le punir ou le récompenser. Il ne faut point s'étonner de ce qu'il allonge ou abrége comme il lui plaît le temps de l'épreuve, quand on suppose d'ailleurs qu'il joint à l'épreuve un secours de grâce proportionnée à la tentation. Ainsi la grâce intérieure et actuelle ne manque point pour chaque acte du pélerinage au juste, quand le commandement le presse, et surtout dans le dernier moment. Mais Dieu n'a rien promis pour le coup de la fin. Il ne doit à aucun juste une mort prématurée qui *l'enlève* à son libre arbitre, et qui le rende impeccable pour prévenir son infidélité.

Je suis pressé de retourner chez moi, où l'on m'attend, me dit M. Fremont avec un visage triste; mais je reviendrai samedi. Je crois que nous le reverrons encore. Je suis, etc.

DOUZIÈME LETTRE.

Sur la volonté conditionnelle en vertu de laquelle Dieu rend le salut possible à tous les hommes, par des grâces suffisantes.

Vous ne vous contentez pas, me dit hier M. Fremont, d'anéantir notre secours *quo*, ou grâce efficace, vous voulez encore établir dans l'état présent un secours *sine quo non*, ou grâce suffisante pour tous les hommes dans tous les momens de la vie.

Votre grâce ne tarit jamais; elle coule nuit et jour comme l'eau des fontaines.

Je crois seulement, lui répliquai-je, que Dieu veut sincèrement rendre le salut possible à tous les adultes, et qu'en vertu de cette bonne volonté, il leur donne un secours surnaturel et suffisant, toutes les fois qu'il leur commande des vertus surnaturelles.

C'est dans Molina, me dit-il, que vous prenez ce systême.

Non, repris-je, c'est dans M. Nicole, votre ancien maître, que je le trouve. Voici ses paroles : « Toutes » les explications de saint Augustin qui restreignent » ces termes, DEUS VULT, etc., sont vraies, étant en- » tendues d'une volonté absolue et efficace de sauver » tous les hommes. Mais elles subsistent avec une » vraie et sincère volonté de Dieu et de Jésus- » Christ de sauver tous les hommes, MODÒ IPSI » VELINT, etc. (1). »

Je prends, dit M. Fremont, le sens restreint, qui est le vrai ; et je vous laisse votre sens général, que je crois chimérique.

M. Nicole, repris-je, vous défend de les séparer. « Les explications de ces paroles, dit-il, DEUS » VULT, etc., tant générales que restreintes, se doi- » vent soutenir conjointement, et non avec l'exclu- » sion de l'une ou de l'autre. » Voici le plan général que votre maître vous donne de toute la tradition sur cette matière. « Les auteurs qui ont enseigné le » plus fortement et le plus fréquemment le sens res- » treint, non-seulement n'ont pas nié le sens géné- » ral, mais l'ont enseigné quelquefois comme véri- » table. La différence des Pères entre eux à l'égard

(1) *Systême touchant la Grâce univ.* pag. 12, etc. éd. de 1703.

» du langage, est que les uns ont beaucoup marqué » la miséricorde générale,... et ont eu moins en vue » la miséricorde spéciale, quoiqu'ils ne l'aient pas » niée, et qu'ils l'aient même quelquefois exprimée, » et que les autres ont été beaucoup occupés de la » miséricorde spéciale,... sans nier néanmoins la » miséricorde générale,... mais l'expliquant au con- » traire quelquefois. C'est la voie la plus naturelle » d'accorder les Pères grecs qui ont précédé saint » Augustin, les mystiques, et beaucoup d'autres au- » teurs avec saint Augustin et ses disciples, et de » former sur cela une idée pleine et entière du lan- » gage et des sentimens de l'Eglise. »

Voudriez-vous, poursuivis-je, rendre la plus grande partie de la tradition contraire à saint Augustin et à ses disciples? Ne seroit-ce pas dégrader saint Augustin, ou renverser la tradition même, dont la force consiste dans l'unanimité des saints docteurs? Voudriez-vous que la plus grande partie de la tradition fût pélagienne? Votre maître vous avertit que vous ne pouvez *former une idée pleine.... des sentimens de l'Eglise*, qu'autant que vous accorderez la volonté absolue avec la conditionnelle, et la grâce efficace avec la suffisante. Dès qu'on soutient l'un de ces dogmes avec chaleur, sans le tempérer par l'autre, on tronque et on défigure *les sentimens de l'Eglise* catholique. En effet, l'union de ces deux vérités est fondée sur l'oracle de Jésus-Christ, qui distingue le petit nombre des *élus*, d'avec le grand nombre des *appelés*. L'élection rend le salut infaillible; la vocation ne le rend que possible. Voilà un plan qui réunit toute la tradition. Il accorde tous les saints docteurs

de tous les pays et de tous les siècles. « Il forme une » idée pleine et entière du langage et des sentimens » de l'Eglise. » D'un côté, *les Pères grecs, et tant d'autres*, n'ont point été pélagiens. D'un autre côté, saint Augustin n'a point été janséniste. Ces Pères si nombreux « ont beaucoup marqué la miséricorde » générale, et ont eu moins en vue la miséricorde » spéciale,... quoiqu'ils ne l'aient pas niée, et qu'ils » l'aient même quelquefois exprimée. » Saint Augustin et ses vrais disciples « ont été beaucoup » occupés (contre les Pélagiens) de la miséricorde » spéciale,..... sans nier néanmoins la miséricorde » générale,.... mais l'exprimant au contraire quel» quefois.... »

Oseriez-vous, s'écria M. Fremont, comparer votre opinion molinienne sur la grâce générale, avec le dogme de foi sur la grâce efficace ?

Je me tais, repris-je; mais votre maître va vous répondre. « Le sens général, vous dit-il (1), est des » Pères grecs, et même des latins qui ont été après » lui (saint Augustin), comme de l'auteur *de la Vo-* » *cation des Gentils*, de saint Prosper, et même de » saint Augustin. Il y a DIX FOIS PLUS D'AUTEURS pour » le sens général que pour le restreint. « Voilà le dogme de la grâce générale et suffisante, qui est, selon votre maître, *dix fois plus* autorisé par la tradition, que celui de la grâce spéciale qu'on nomme efficace. Qu'avez-vous à répondre ?

J'admets sans peine, dit M. Fremont, une volonté générale qui n'est qu'une *volonté de signe* et qu'une pure *velléité*, comme parle l'Ecole. C'est comme si

(1) *Système touchant la grâce univ.* pag. 24.

Dieu disoit en lui-même : Je le voudrois; mais je ne le veux pas. C'est ainsi que je dis : Je voudrois donner l'aumône à tous les pauvres; mais je ne le veux pas, de peur de me ruiner. Pour le Tout-Puissant, sa volonté est toute-puissante, et, quand il veut réellement, *il fait tout ce qu'il lui plaît et dans le ciel et sur la terre.*

Je laisserai encore, dis-je à M. Fremont, votre maître répondre pour moi, car je m'en trouve bien. « Il ne s'agit pas, vous dit-il (1), d'une volonté intérieure de Dieu et de Jésus-Christ, mais d'effets extérieurs, qui paroissent illusoires si l'homme est dans » l'impuissance physique d'en bien user. » Il parle ainsi ailleurs : « En admettant en Dieu une volonté » sincère du salut des hommes, qui a des suites réelles, » tout est vrai, tout est solide. Mais il n'a point de » sens, quand on ne suppose en Dieu qu'une velléité qui ne produit rien, et qu'une volonté de » signe (2). » En effet, *le signe* de vouloir le salut de tous les hommes seroit trompeur dans le Tout-Puissant, s'il étoit destitué de toute la chose signifiée, qui consiste, comme dit votre maître, dans *les effets extérieurs*. Quand vous dites à votre ami : Je voudrois bien vous prêter cent pistoles, mais je ne les ai pas; votre volonté peut être sincère, et votre impuissance vous excuse. Mais quand un homme riche de plusieurs millions, dit : je voudrois vous prêter, et qu'il ne prête rien, sa velléité est illusoire, et son signe de bonne volonté est trompeur. Si le Tout-Puissant disoit : Je veux sauver tous les hommes, sans leur donner aucun secours réel, cette velléité n'au-

(1) *Système touchant la grâce univ.* pag. 26. — (2) Ibid. pag. 53.

roit rien de sérieux. Votre maître a raison de soutenir qu'*il ne s'agit pas d'une volonté intérieure,.. mais d'effets extérieurs,... et de suites réelles. La velléité qui ne produit rien,* dit-il, *et la volonté de signe* stérile, n'ont *point de sens*. On ne peut juger de la volonté de Dieu que par la grâce qu'il donne. Il peut vouloir le salut des hommes d'une volonté absolue, en donnant une grâce efficace pour le rendre infaillible. Il peut aussi ne le vouloir que d'une volonté conditionnelle, en leur donnant une grâce suffisante pour le rendre seulement possible. Mais s'il ne donne à presque tout le genre humain aucune grâce ni efficace ni même suffisante, il ne veut le salut de cette multitude ni absolument ni conditionnellement. Si Dieu, qui peut tout pour les sauver tous, ne fait rien pour rendre leur salut ni infaillible, ni même possible, sa volonté de le sauver n'a rien de sincère, d'effectif, de sérieux. L'Apôtre ne fait point un jeu de paroles quand il dit : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (1). *Jésus-Christ est le sauveur de tous, et principalement des fidèles* (2). Cette vérité de foi, qui console tout le genre humain, et qui est le fondement de notre espérance, sera-t-elle réduite à un galimatias qui *n'a point de sens ?*

Cette doctrine, dit M. Fremont, n'est point le fondement de notre espérance.

C'est en quoi, repris-je, votre parti se trompe visiblement. L'espérance, selon tous les théologiens, est *une attente certaine* des biens promis. Il est vrai que la certitude manque de notre part, à cause que

(1) *I Tim.* II, 4. — (2) Ibid. IV, 10.

nous devons nous défier de notre volonté inconstante et fragile. Mais elle ne manque jamais en rien de la part de Dieu ; il est *fidèle* dans ses promesses ; *le ciel et la terre passeront ; mais ses promesses ne passeront jamais*, sans être accomplies. Nous ne pourrions jamais néanmoins faire aucun acte d'espérance, qui est une *attente certaine* des promesses, s'il étoit vrai que presque tout le genre humain fût abandonné à l'impuissance de sa nature, sans grâce pour mériter le salut éternel. Dès le moment qu'un homme sera réduit à supposer que Dieu ne veut le salut de presque tous les hommes d'aucune volonté sérieuse, et qu'il ne leur donne même aucune grâce pour rendre ce salut possible, il seroit insensé de dire dans son cœur : Je crois avec certitude que Dieu veut me sauver, que Jésus-Christ est mort pour mon salut, et qu'il me donne toutes les grâces nécessaires pour y parvenir. Chaque homme doit tout au contraire raisonner ainsi : De cent hommes, à peine y en a-t-il un seul que Dieu veuille sérieusement sauver, et à qui Jésus-Christ ait mérité des grâces suffisantes pour lui rendre son salut possible. En un mot, il n'y a que le très-petit nombre des seuls élus qui aient ce secours. Suis-je élu ? Il est de foi que je n'en puis rien savoir. Je dois donc douter si Dieu veut me sauver, et si Jésus-Christ rend mon salut possible par des grâces suffisantes. Bien plus, il y a sujet de parier cent contre un que je ne suis pas de ce très-petit nombre des élus, à qui ces grâces sont données jusqu'à la fin. De quel droit et sur quel titre m'en flatterois-je ? Combien y a-t-il de fidèles, et même de justes réprouvés ! Mon *attente certaine* du salut seroit

donc extravagante, et par conséquent mon acte d'espérance seroit un acte d'une présomption ridicule. Quelle horreur! Quel désespoir pour tout votre parti!

Vous m'objecterez, tant qu'il vous plaira, ces subtilités, dit M. Fremont; mais votre volonté conditionnelle n'est qu'une chimère.

Votre maître, repris-je, n'est pas de votre avis. « Cela n'est point, dit-il, une velléité simple sans » aucun effet, ni une volonté absolue, mais des dé» sirs sincères, qui sont la source des grâces que » Dieu accorde aux hommes, et dont ils abusent. »

Cette volonté conditionnelle, dit M. Fremont, n'est qu'une velléité.

Voici, lui dis-je, l'exemple que saint Augustin nous propose de cette volonté. Il suppose « un maî» tre, qui dit : Je veux que tous mes esclaves tra» vaillent à ma vigne, et qu'après leur travail, ils » se reposent dans mon festin, en sorte que chacun » d'entre eux, qui ne voudra pas le faire, moudra » toujours dans mon moulin (1). » Celui qui violera cet ordre par mépris, poursuit le saint docteur, « pa» roîtra vaincre la volonté du maître, s'il s'enfuit. » Mais c'est ce qui ne peut nullement arriver sous » la puissance de Dieu. » Voilà la volonté conditionnelle. Elle n'est point une simple velléité ; c'est une volonté très-réelle et très-effective. Elle est même efficace et absolue en un certain sens; car Dieu, en vertu de cette volonté, donne très-infailliblement et efficacement à chaque homme des grâces suffisantes, pour lui rendre le salut possible. Cette volonté se

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118.

réduit à une alternative, pour la récompense du festin en cas de travail, et pour la punition du moulin en cas de désobéissance. Cette volonté pour l'alternative ne peut jamais être frustrée de son effet. L'esclave ira infailliblement ou au festin, ou au châtiment. Supposé même qu'il puisse s'enfuir, il n'en sera jamais de même dans les mains du Tout-Puissant; Dieu n'est ni vaincu ni trompé dans sa providence. L'homme sera, ou bienheureux dans le ciel, s'il est fidèle, ou puni dans l'enfer, s'il est rebelle à Dieu.

Si Dieu, me dit M. Fremont, ne veut le salut de la plupart des hommes que conditionnellement, comme il veut aussi leur damnation, ce n'est point une volonté qui tombe précisément sur leur salut. Dieu demeure alors indifférent entre la récompense et la punition de chaque homme.

Un père tendre, repris-je, dit à son fils : Je me dépouillerai de tout mon bien, sans attendre ma mort, pour vous en revêtir, si je vous vois sage, vertueux, et estimé. Mais si je vous vois volage, libertin, vicieux et diffamé, je vous exhéréderai, et je vous chasserai de ma maison, pour ne vous voir jamais. Croyez-vous que ce père tendre ne veuille pas de tout son cœur la bonne conduite et la prospérité de son fils? Ne craint-il pas d'être réduit à le punir? Ne veut-il pas pouvoir le récompenser? Quoi donc, ne comprendrez-vous jamais cette volonté conditionnelle qui est si simple, et d'un si fréquent usage dans tout le genre humain? De cette manière, la perte de l'homme ne vient nullement de Dieu; elle vient de

l'homme même. Il n'est privé du salut qu'à cause qu'il l'a refusé, quoiqu'il lui fût véritablement possible.

C'est ce que saint Augustin ne dit jamais, me répondit M. Fremont.

Ce Père, repris-je, déclare qu'il admet tous les sens les plus forts et les plus étendus, dans lesquels on dira que Dieu veut conditionnellement sauver tous les hommes, *pourvu qu'on n'aille pas jusqu'à dire que Dieu tout-puissant a voulu quelque chose* d'une volonté absolue *sans qu'elle ait été faite* (1). Il répète ailleurs (2), qu'il admet toute autre manière de soutenir cette volonté générale et conditionnelle de sauver tous les hommes, *pourvu qu'elle ne soit pas contraire* à la volonté spéciale et absolue d'assurer le salut des seuls prédestinés. Ainsi dès qu'on a bien établi la volonté absolue pour les seuls *élus,* on doit étendre le plus qu'on peut la volonté conditionnelle pour tous les *appelés.* Il faut, comme dit votre maître, soutenir ces deux volontés *conjointement, et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre.* L'erreur des Demi-Pélagiens, que saint Augustin vouloit réfuter avec tant de précaution, étoit d'anéantir toute prédestination, en soutenant que Dieu ne veut absolument le salut d'aucun homme, et qu'il veut conditionnellement le salut de tous d'une volonté égale, *indifférente,* et sans distinction ; *sed indifferenter universos velit salvos fieri.* C'est ainsi que saint Prosper rapporte leur doctrine (3).

(1) *Enchir.* cap. CIII, n. 27 : tom. VI, pag. 235. — (2) *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* cap. VI, n. 19 : tom. II, pag. 806. — (3) *Ep.* CCXXV, *inter August.* n. 4 : pag. 822.

Laissons à part, me dit M. Fremont, cette volonté conditionnelle ou velléité stérile, qui n'est qu'une subtilité d'école. Venons au seul point réel et sérieux, savoir ce que Dieu fait pour le salut des hommes non prédestinés. Il est vrai que M. Nicole suppose qu'ils ont reçu une je ne sais quelle grâce du Créateur; mais elle rentre dans les dons attachés à la nature même.

Voulez-vous, repartis-je, que votre maître ait parlé, comme les Pélagiens, un langage faux et captieux pour tromper l'Eglise? Voulez-vous qu'il ait donné à la nature impuissante le nom de *grâce* et de vrai pouvoir? S'il est coupable de cette fraude, quelle honte pour votre parti! Si au contraire il a établi de bonne foi un secours surnaturel de grâce, quelle est la force de cet aveu de votre maître contre vous!

La grâce de M. Nicole, disoit M. Fremont, n'est ni surnaturelle, ni de Jésus-Christ, ni suffisante.

Voulez-vous, repris-je, que je vous démontre, par son texte, qu'elle est *surnaturelle* et *essentiellement surnaturelle*, qu'elle *surpasse les forces de la nature*, qu'elle *n'est point attachée à la nature nécessairement*. Voulez-vous que je démontre que, selon M. Nicole, *Jésus-Christ est entré dans les mêmes desseins* que *Dieu son Père*,....... *pour préparer* à tous les hommes *un remède qui les pût guérir*; qu'enfin *ces moyens* sont *de soi suffisans*; que ces secours sont *une grâce suffisante*, puisque *la volonté est rendue proportionnée à la bonne action* par ce don de Dieu. Voilà une grâce médicinale et *suffisante* relativement à la difficulté de l'acte pieux.

M. Fremont n'osa point entrer sur ce point dans la discussion des textes de M. Nicole, où il auroit été d'abord accablé. Ne voyez-vous pas, me dit-il, que le pouvoir donné par cette grâce du Créateur n'est qu'un pouvoir *physique*, et qu'elle ne donne point le pouvoir *moral*, qui est le seul utile pour guérir la nature corrompue?

Encore une fois, me récriai-je, prétendez-vous que votre maître se soit joué, sans pudeur, de Dieu et des hommes, en justifiant le dogme de foi et la justice de Dieu même par une grâce et par un pouvoir imaginaire? Si cette grâce tant vantée n'avoit rien de médicinal, pour nous rendre le pouvoir perdu par le péché, voici la proposition ridicule à laquelle se réduiroit le raisonnement de M. Nicole : Dieu donne à tous les hommes des grâces suffisantes, et proportionnées à leur besoin pour leur salut, parce qu'il leur a donné un remède qui leur suffiroit pour les guérir, s'ils n'étoient pas malades.

Donnez, me dit M. Fremont, tous les tours moqueurs qu'il vous plaira aux deux pouvoirs, l'un *physique* et l'autre *moral*. Il n'en sera pas moins vrai de dire que les hommes sans grâce ont le pouvoir *physique* de faire le bien commandé, et que ce pouvoir suffit pour les rendre coupables, quoiqu'ils n'aient point le pouvoir *moral* que la grâce donne.

En quel endroit de saint Augustin, repris-je, trouverez-vous ce double pouvoir? Ce Père dit-il que tous les hommes ont, sans aucun secours de grâce intérieure, le pouvoir *physique* de mériter par leurs actes pieux la vie éternelle? Montrez-moi ce pélagianisme dans saint Augustin. Il dit positivement, au

contraire, que « si le pouvoir n'est pas donné de » Dieu, (pour la filiation divine) IL NE PEUT Y EN AVOIR » AUCUN PAR LE LIBRE ARBITRE, parce que l'arbitre » lui-même n'est point libre pour le bien, quand le » libérateur ne l'a point délivré. *Nulla esse potest ex* » *libero arbitrio* (1). » Voilà une exclusion de tout pouvoir sans exception. D'ailleurs ce Père assure que la volonté sans grâce ne peut pas plus faire le bien commandé, que *naviguer sans navire, parler sans voix, etc.* Le P. Quesnel soutient même que l'homme, sans la grâce efficace, est autant dans l'impuissance de faire le bien que de *courir la poste sans cheval.* Voilà l'exclusion évidente du pouvoir *physique.* Oseriez-vous dire sérieusement à un homme, pressé de courir la poste pour sauver sa vie, qu'il en a le pouvoir *physique* sans aucun cheval, qu'il ne lui manque que le seul pouvoir *moral* dont il peut se passer, et qu'il sera inexcusable s'il ne court point, quoiqu'un cheval lui manque pour sa course?

Comptez-vous pour rien le péché originel? dit M. Fremont. L'homme doit s'imputer son impuissance, puisqu'il s'y est mis par ce péché.

J'avoue sans peine, repris-je, que tout homme est enfant de colère par ce péché. Je reconnois avec saint Augustin que *quand même aucun homme ne seroit délivré* de la damnation générale par aucun secours de grâce, *personne ne pourroit critiquer avec justice le juste jugement de Dieu* (2). Aussi veux-je bien supposer avec vous, que Dieu est en plein droit de punir en chacun de nous le péché originel dans

(1) *Cont. duas Ep. Pelag.* lib. I, cap. III, n. 6 : tom. X, pag. 414. — (2) *De Corr et Grat.* cap. X, n. 28 : pag. 766.

toute la rigueur de sa justice. Mais en le punissant avec cette pleine rigueur, il n'ajouteroit point encore de nouveaux tourmens, pour chaque occasion où chaque homme auroit été, faute de grâce, dans l'impuissance de faire le bien commandé. On ne sauroit trop remarquer la force de cet aveu de votre maître : « On dira peut-être qu'un homme qui s'est » crevé volontairement les yeux est coupable de ce » qu'il ne voit pas. Mais LE SENS COMMUN va au moins » à regarder comme une chose très-inutile de lui » exposer des tableaux, de lui fournir des remèdes » pour éclaircir sa vue, de l'exhorter à voir, et de le » menacer, pendant qu'on ne lui donne pas ce qui » est naturellement nécessaire même à des yeux » très-sains (1). » Punissez à proportion de son crime l'homme *qui s'est crevé les yeux ;* mais n'ajoutez à sa juste punition ni l'insulte ridicule de lui présenter *des tableaux*, ni l'injustice barbare de redoubler son supplice, parce qu'il ne les regarde pas, ayant les yeux crevés. Tout de même punissez l'homme qui s'est crevé les yeux intérieurs de l'ame par le péché originel, par une peine proportionnée à son péché, mais n'y ajoutez pas l'insulte de lui commander des actes qui lui sont impossibles, et ne redoublez point ses tourmens, parce qu'il ne voit point sans yeux. Voilà ce que *le sens commun* feroit entendre à votre parti, si une incurable prévention ne l'aveugloit pas.

Comme M. Fremont vouloit toujours se retrancher dans son pouvoir *physique*, je lui lus ce discours de M. Nicole : « Ce n'est pas le péché (originel)

(1) *Système*, etc. pag. 26.

» qui cause ce besoin (de la grâce). IL VIENT DE LA
» NATURE MÊME, ET DE L'ESSENCE DE LA CRÉATURE.
» On doit donc supposer que Dieu n'omet pas de
» remédier à ce besoin naturel, SINE QUO tout ce
» qu'il peut accorder aux hommes est inutile. Ce
» passage : QUID ULTRA DEBUI FACERE VINEÆ MEÆ, etc.
» conclut au moins que Dieu remédie à l'impuis-
» sance NATURELLE, qui ne vient pas du péché ; car
» s'il ne lui donnoit pas cette grâce, SINE QUA NON,
» IL LUI COMMANDEROIT, TOUT BLESSÉ QU'IL EST, CE
» QU'IL NE LUI A PAS COMMANDÉ AVANT SA CHUTE,
» DANS SA PLUS GRANDE SANTÉ ET SA PLUS GRANDE
» FORCE. L'homme depuis le péché n'est point de-
» venu plus fort. Or si l'homme avant le péché eût
» été destitué de grâce intérieure nécessaire dans cet
» état, il auroit été dans une impuissance NATU-
» RELLE ET ANTÉCÉDENTE de faire le bien. Donc, etc. »

Qu'espérez-vous de conclure de ce raisonnement? dit M. Fremont.

J'en conclus, repris-je, deux vérités capitales : 1° Cette impuissance de faire le bien surnaturel sans grâce *ne vient point du péché* originel, dit M. Nicole. Donc cette impuissance ne peut jamais être en aucun homme la punition du péché originel. La bonne foi demande donc que vous n'alléguiez plus le péché originel comme la cause qui attire et qui justifie cette punition. Dites, tant qu'il vous plaira, que le péché originel peut être justement puni par la diminution des forces de la volonté, et par le soulèvement de la concupiscence. Mais gardez-vous bien de dire jamais, contre l'évidence du fait, que l'impuissance de la nature, pour faire les actes sur-

naturels, vient de la punition du péché originel. Cette proposition est visiblement fausse, puisqu'avant le péché originel la nature étoit déjà en Adam impuissante sans grâce, pour exercer les vertus surnaturelles. 2° Cette impuissance est *naturelle, physique et antécédente*, comme parle M. Nicole ; *elle vient de la nature même et de l'essence de la créature.*

Eh ! qu'importe ? me dit M. Fremont.

La troisième des cinq propositions attribuées à Jansénius est hérétique, repris-je, de l'aveu de tout votre parti, supposé qu'elle signifie que l'homme peut mériter et démériter quoiqu'il soit dans une *nécessité* ou impuissance *naturelle ?* Or est-il que, selon votre système, presque tout le genre humain démérite, quoiqu'il soit, faute de tout secours surnaturel pour les vertus surnaturelles, dans une impuissance *naturelle et physique* de faire ces actes. Donc votre système contient la troisième des cinq propositions prise dans le sens d'une nécessité ou impuissance *naturelle et physique*, qui est une hérésie, de l'aveu même de votre parti. D'un côté, oseriez-vous dire que tous ces hommes innombrables ne déméritent point en ne faisant jamais pour le culte de Dieu aucun acte surnaturel ? De l'autre, ne rougiriez-vous pas de soutenir que leur impuissance n'est point naturelle, quoiqu'elle *vienne de la nature même, et de l'essence de la créature ?*

On ne peut, dit M. Fremont, ni donner des grâce à tous ces hommes pour toutes les vertus

commandées,

commandées, ni douter qu'ils ne déméritent en n'accomplissant pas ce qui leur est commandé.

Soyez donc hérétique, repris-je, de l'aveu même de tout votre parti, puisque vous voulez soutenir que tous ces hommes déméritent, dans une impuissance physique qui *vient de la nature même et de l'essence de la créature*. Mais ne vous lassez point d'écouter votre maître qui veut vous détromper. « On ne pourroit pas, dit-il (1), répondre à cet ar-
» gument sans la grâce. Adam auroit été dans l'im-
» puissance PHYSIQUE de faire le bien. NON UTIQUE
» SUA CULPA CECIDISSET. Or l'homme déchu est tota-
» lement privé de cette grâce. Donc il est dans
» une impuissance PHYSIQUE ET NATURELLE, etc. On
» ne peut nier la majeure, et s'écarter de saint Au-
» gustin, comme fait Daillé. Mais si, en l'accor-
» dant, on prend le parti du P. Quesnel, c'est
» PUGNANTIA LOQUI; car si Adam étoit sans grâce
» dans une impuissance PHYSIQUE, A PLUS FORTE
» RAISON, etc. »

Comme M. Fremont vouloit me répondre, je le priai de me laisser finir par cet argument. Presque tout le genre humain tombe sans être coupable, par l'omission de tous les actes surnaturels qui sont commandés, supposé que tous ces hommes se trouvent dans le même cas où saint Augustin assure qu'Adam *seroit tombé sans être coupable*. NON UTIQUE SUA CULPA CECIDISSET. Or est-il que, selon vous, presque tout le genre humain se trouve précisément dans ce cas d'une totale privation de grâce. Donc presque tout le genre humain, selon vous,

(1) *Système*, pag. 74, 75.

tombe sans être coupable. Auriez-vous le courage de soutenir que Dieu *commande à l'homme, tout blessé qu'il est, ce qu'il ne lui a pas commandé avant sa chute, dans sa plus grande santé et sa plus grande force?* Tournez-vous de quelque côté qu'il vous plaira. Si vous dites que presque tout le genre humain n'est obligé à aucun acte surnaturel pour le culte de Dieu, quel énorme relâchement! Si vous dites qu'il démérite et qu'il augmente sa damnation, quoiqu'il soit dans *l'impuissance* PHYSIQUE de faire par ses seules forces naturelles des actes surnaturels, voilà, de l'aveu même de votre parti, la troisième des cinq hérésies.

Laissons à part M. Nicole, me dit M. Fremont, il a cherché un tempérament chimérique qui paroît tomber dans le plus honteux molinisme, et qui dans le fond ne vous donne rien de réel.

Son aveu, repris-je, nous donne tout. Il ne pourroit nous échapper que par sa vaine distinction du pouvoir *physique* et du pouvoir *moral*. Mais cette distinction ne peut plus le débarrasser ici, puisqu'il avoue que presque tout le genre humain, s'il se trouvoit sans grâce, vivroit et mourroit dans l'impuissance *naturelle et physique* de faire aucun des actes surnaturels, qui sont commandés.

M. Arnauld, dit M. Fremont, a réfuté avec une force merveilleuse ce tempérament imaginaire de M. Nicole.

Rien n'est plus facile, repris-je, que de réfuter ce frivole tempérament. Mais rien n'est plus impossible que de répondre rien d'intelligible à l'argument démonstratif de M. Nicole contre votre parti.

Puisque M. Arnauld y a répondu, montrez, si vous l'osez, cette réponse que vous vantez tant, et que vous avez un si pressant intérêt de mettre au plus grand jour. D'où vient que vous avez caché avec tant de soin cette réponse depuis plus de vingt ans? Quoi qu'il en soit, voilà vos deux chefs tournés l'un contre l'autre dans le point le plus essentiel. *Le royaume divisé va tomber en ruine.*

Laissons M. Nicole, dont l'autorité ne décide de rien, me dit M. Fremont, et venons à saint Augustin, qui doit décider de tout.

Aussitôt j'ouvris le premier volume de ce Père, et je commençai ainsi : Le principe fondamental du saint docteur est que « personne ne doit ce qu'il n'a » point reçu (1). » Puis il ajoute : « Quiconque doit, » à qui doit-il, si ce n'est à celui duquel il a reçu » afin qu'il doive? » En effet, la créature n'a rien de propre; tout lui est prêté afin qu'elle le rende. Dieu n'est point ce maître dur et *austère* qui veut *moissonner* dans le champ où il n'a point *semé*. *Qui suis-je*, disoit David à Dieu (2), *et qui est mon peuple pour pouvoir vous promettre toutes ces choses? Tout est à vous, et nous ne vous donnons que ce que nous avons reçu de votre main.* C'est sur ce fondement que saint Augustin parle ainsi : « Si les dons de Dieu sont vos mérites, Dieu ne » couronne pas vos mérites, comme vos mérites » propres, mais comme ses dons (3). » Allons plus loin avec M. Nicole. Pouvez-vous croire, vous dit

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XV, n. 42 : tom. I, pag. 625. — (2) *I Paralip.* XXIX. 14. — (3) *De Grat. et lib. Arb.* cap. VI, n. 15 : tom. X, pag. 726.

votre maître, que Dieu exige, sous peine d'une éternelle damnation, des actes surnaturels de la volonté de l'homme abandonné à l'impuissance *physique* de sa seule nature? Que lui répondez-vous?

Ce n'est qu'un raisonnement de M. Nicole, me dit M. Fremont. Bornons-nous à l'autorité de saint Augustin.

Voici, repris-je, les paroles de ce Père : « C'est » de Dieu même, que l'homme a reçu de faire le » bien, quand il le veut. Il a reçu aussi de Dieu » ou d'être malheureux, en ne faisant pas ce bien, » ou d'être heureux en le faisant.... Quand les » hommes manquent, ils ne sont point coupables, » supposé qu'ils n'aient point reçu d'être plus qu'ils » ne sont en manquant.... Quand ils ne veulent pas » devenir ce qu'ils ont reçu d'être, s'ils le vouloient, » ils sont coupables de ne le vouloir pas, puisque » c'est un bien. Personne n'est donc coupable de ne » faire pas le bien qu'il n'a point reçu. Mais il est » coupable, s'il ne fait pas ce qu'il doit..... *Or il* » doit à Dieu, supposé qu'il ait reçu une volonté » libre avec un très-suffisant pouvoir (1). » Ainsi, poursuivis-je, si l'homme doit à Dieu les vertus surnaturelles, il faut qu'il ait reçu un secours surnaturel pour les exercer, autrement il n'auroit point *une volonté libre*, puisqu'elle ne seroit pas délivrée par la grâce du Libérateur. Il auroit encore moins *un très-suffisant pouvoir*, lui qui seroit actuellement dans l'impuissance *physique* de faire des actes surnaturels par les seules forces de sa nature.

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap XV, XVI, n. 43, 44, 45 : tom. I, pag. 628, 629.

En cet endroit M. Fremont me dit : J'ai pitié de votre prévention. Ne voyez-vous pas que saint Augustin renverse en deux mots votre fragile raisonnement. « Quand nous parlons de la libre volonté de » faire le bien, dit ce Père (1), nous parlons de » celle dans laquelle l'homme a été créé. » Cessez donc de faire dire à saint Augustin, de tous les hommes pour l'état présent, ce qu'il ne dit que du seul Adam au Paradis terrestre.

J'avoue sans peine, lui répliquai-je, que l'homme depuis le péché n'a plus cette *volonté libre*, sans la grâce médicinale qui la délivre. Mais tout le raisonnement du saint docteur, tiré du livre que je cite, regarde tous les hommes sans exception, pour réfuter les Manichéens qui supposoient l'état présent de la nature corrompue : « Les hommes, dit-il (2), » pourroient se plaindre, si aucun d'eux n'étoit victorieux de son erreur et de sa concupiscence. Mais » Dieu est présent partout. » Remarquez que c'est une présence de secours. « Il y agit en diverses » manières, par ses créatures qui obéissent à leur » Seigneur. Il appelle celui qui se détourne de lui; » il instruit celui qui croit ;.... IL AIDE celui qui s'efforce ;.... il exauce celui qui prie. C'est pourquoi » il ne vous est point IMPUTÉ A DÉMÉRITE de ce que » vous ignorez, mais DE CE QUE VOUS NÉGLIGEZ DE » CHERCHER ce qui vous est inconnu. Votre démérite ne consiste pas en ce que vous ne pansez point » vos blessures, mais en ce que vous méprisez le médecin qui veut vous guérir. VOILA VOS PÉCHÉS PRO-

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XVIII, n. 52 : pag. 631. — (2) Ibid. cap. XIX, n. 53, 54.

» PRES. Car nul homme n'est privé de savoir qu'on » cherche avec fruit ce qu'il est nuisible d'ignorer. Nul » n'est privé de savoir qu'on doit confesser humble- » ment son impuissance, afin que celui qui ne se » trompe ni ne se lasse, en nous secourant, nous » donne son secours, quand nous le chercherons, » en avouant notre foiblesse...... LE PÉCHÉ PROPRE- » MENT DIT, EST CELUI QUI EST COMMIS PAR UNE VO- » LONTÉ LIBRE, ET AVEC SCIENCE. » Soutiendrez-vous encore, dis-je à M. Fremont, que saint Augustin ne parle ici que d'Adam innocent au Paradis terrestre? Adam avoit-il besoin dans cet heureux état de vaincre *son erreur et sa concupiscence?* Avoit-il besoin d'un *médecin, qui voulût guérir ses blessures?*

Comme M. Fremont ne daignoit me répondre, je me hâtai de lire ces paroles: « Afin que chacun sur- » montât l'état de punition où il se trouve, et qu'il » se tournât vers Dieu, il faudroit non-seulement » que l'homme qui voudroit le faire n'en fût point » empêché, mais encore qu'il fût SECOURU. Car c'est » ainsi que le Créateur de l'univers fait voir avec » quelle grande facilité l'homme eût pu, s'il eût » voulu, conserver le bien dans lequel il avoit été » créé, puisque sa postérité a pu surmonter le mal » même, où elle est née (1). » Voilà la postérité d'Adam qui a depuis sa chute le secours nécessaire pour surmonter le défaut de son origine.

Le silence de M. Fremont me mit encore en liberté de continuer ma lecture. « Ces avantages, » dit saint Augustin (2), ne sont pas médiocres, car

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XX, n. 55 : pag. 632. — (2) Ibid. n. 56 : pag. 632, 633.

» l'homme n'a pas seulement une ame, qui, par sa » nature, est supérieure à tout être corporel; mais » il a de plus, PAR LE SECOURS DE SON CRÉATEUR, le » pouvoir de se cultiver, d'acquérir par son pieux » empressement, et de posséder toutes les vertus; » en sorte qu'il SE DÉLIVRE ET DE LA DIFFICULTÉ QUI » LE TOURMENTE, ET DE L'IGNORANCE QUI L'AVEUGLE. » Je pressois M. Fremont de déclarer s'il croyoit qu'Adam au Paradis terrestre souffrît le tourment de la concupiscence et l'aveuglement de l'ignorance, dont *le secours du Créateur* le délivrât. Je lui représentois ce *secours* de Dieu donné à tout homme par-dessus le don de la *nature* raisonnable, et *supérieure à tout être corporel.*

A ces mots j'attendis une réponse; mais M. Fremont n'en voulut faire aucune.

Saint Augustin, poursuivis-je, veut bien, malgré ses doutes, supposer en cet endroit que Dieu crée chaque ame pour chaque corps, au moment où il lui plaît de l'attacher à ce corps corrompu par la contagion du péché. Cette supposition mettoit sans doute l'objection dans toute sa force. Voici la réponse du saint docteur. Suivant même cette supposition, « Dieu n'auroit manqué à rien, puisqu'en » (mettant les hommes dans cette ignorance et dans » cette difficulté) il ne les auroit point privés d'une » volonté libre, pour demander, pour chercher, et » pour s'efforcer, lui qui est prêt à donner à ceux » qui demandent, à montrer à ceux qui cherchent, » et à ouvrir la porte à ceux qui heurtent (1). »

Au lieu de me répondre, M. Fremont me dit en

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XX, n. 58 : pag. 634.

souriant d'un air moqueur : Vous oubliez d'autres textes qui vous sont aussi favorables que ceux-là. Aussitôt il lut cet endroit : « Cette lumière est telle, » que nous en avons tous une jouissance égale et » commune. Rien ne la borne, elle ne manque ja- » mais... Elle est commune à tous, et entière à » chacun. Nul homme n'a besoin de dire à un autre : » Retirez-vous, afin que je m'en approche... Tous lui » sont unis, et tous possèdent le même bien. C'est » UN ALIMENT qu'il ne faut point diviser..... Ce que » vous en prenez demeure tout entier pour moi. Je » n'attends pas que vous rendiez ce que cette vérité » vous INSPIRE pour le respirer à mon tour... De » quelque coin de l'univers qu'on se tourne vers » cette lumière avec amour, elle est présente à tous... » Elle n'est bornée à aucun lieu..... Elle avertit au » dehors, elle enseigne au dedans, elle CHANGE EN » MIEUX TOUS CEUX qui la regardent (1)... Cette vérité » est Dieu même... De quelque côté que vous vous » tourniez, Dieu vous parle par certains traits em- » preints sur ses ouvrages, et il se sert de l'art avec » lequel il embellit ces objets, pour vous rappeler » au dedans de vous, quand vous tombez hors de » vous-même (2). » Ne voyez-vous pas, me dit en- suite M. Fremont, que saint Augustin ne parle ici que du grand spectacle de la nature, et de la raison que Dieu donne sans cesse à tout homme pour le connoître à la vue de tant de merveilles. Ce Père parle ici d'une *lumière*, et non d'un secours.

Ne savez-vous pas, repris-je, que saint Augustin

(1) *De lib. Arb.* lib. II, cap. XIV, n. 37 : pag. 601, 602. — (2) Ibid. cap. XVII, n. 41 : pag. 603.

désigne très-fréquemment la grâce par le nom de lumière ? D'ailleurs cette *lumière* est aussi nommée un *aliment*. C'est une *vérité* qui *inspire* l'amour du bien. Cette *lumière* même est bien puissante et bien efficace sur les volontés, puisqu'elle *change en mieux tout ceux qui la regardent*. C'est par ce *secours du Créateur* que chaque homme peut *se cultiver, acquérir et posséder toutes les vertus*, enfin *se délivrer et de la difficulté qui le tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle*. De plus saint Augustin répète la même chose dans un sermon : « La sagesse » de Dieu, dit-il (1), se présente à tous les hommes. » Mais elle demeure tout entière et chaste pour » chacun d'eux. Ils sont changés en elle, et elle ne » se change point en eux. Elle est la vérité, elle est » Dieu même. » Direz-vous aussi que cette sagesse, qui change les hommes en elle, n'est qu'une grâce extérieure ?

Les sauvages, me dit M. Fremont, ne peuvent point parvenir au salut sans connoître le Sauveur; et comment le connoîtront-ils ? La foi vient par l'ouie. Comment ouiront-ils la doctrine salutaire si personne ne la leur prêche, et comment leur sera-t-elle prêchée, si nul prédicateur ne leur est envoyé ?

« Il n'est point imputé à l'ame comme un démé» rite, lui répliquai-je, par les paroles de saint Au» gustin (2), de ce qu'elle ignore ce qu'elle ne peut » point naturellement savoir, mais de ce qu'elle ne » s'est point affectionnée à apprendre, et de ce » qu'elle n'y a point employé un travail propor-

(1) *In Ps.* XXXIII, enarr. II, n. 6 : tom. IV, pag. 218. — (4) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 64 : tom. I, pag. 636.

» tionné, pour acquérir la facilité de faire le bien;
» *quod scire non studuit.* » Ainsi la Providence ne prive de la prédication de l'Évangile que les hommes qui s'en rendent librement indignes par leurs vices, ou au moins par leur négligence à chercher la vérité. Pour rendre cette doctrine sensible, je suppose un homme qui se trouveroit tout-à-coup transporté, sans savoir comment, dans une île déserte, où il trouveroit des maisons, des meubles, des instrumens pour tous les arts, des jardins cultivés, des charrues, et des terres labourées. Quels efforts ne feroit-il point pour découvrir par quelle voie il auroit été transporté en ce lieu inconnu! Quelle seroit sa curiosité, son industrie, sa recherche, sa pénétration pour faire cette découverte! Quel seroit son empressement pour chercher dans cette île des habitans, et même jusqu'à la moindre trace de leurs pas! C'est ainsi que nous devrions être en ce monde. Chacun devroit s'occuper sans relâche à rechercher ce que nous sommes, notre origine, notre fin. Chacun devroit interroger tous les autres hommes, pour tâcher de sortir de cette profonde ignorance. Chacun devroit étudier et suivre avec une application singulière jusqu'aux moindres traces de la Divinité dans tous ses ouvrages. Chacun devroit préférer cette pieuse et salutaire curiosité à tous les vains honneurs, et à toutes les commodités sensuelles d'une vie si courte et si fragile. Chacun devroit s'humilier, réprimer ses passions, et se détacher de tout, pour mériter de connoître celui qui l'a fait, et à qui il se doit tout entier. Quand même un homme n'auroit jamais commis aucun autre crime contre sa raison,

il seroit très-inexcusable d'avoir passé sa vie dans une recherche très-industrieuse de tout ce qui peut flatter sa vanité, son avarice et sa mollesse, sans avoir jamais fait aucun travail sérieux pour parvenir à connoître ni Dieu ni soi-même: *quod scire non studuit.* Ainsi ne vous étonnez point de ce que saint Paul et son disciple Timothée *passant par la Phrygie et par la Galatie, le Saint-Esprit leur défendit de prêcher la parole de Dieu en Asie* (1). Ne vous étonnez point de ce qu'un homme macédonien leur *apparut* ensuite *la nuit, leur disant: Passez en Macédoine pour nous secourir.* Le même Esprit de grâce, qui prive de l'Évangile les hommes qui s'en rendent indignes, présente au contraire l'Évangile à ceux qui le méritent par leur bonne volonté.

Est-ce une bonne volonté qui vienne des seules forces de la nature? me dit M. Fremont. Voulez-vous être pélagien ?

Nullement, repris-je. C'est par une grâce qui prévient tout mérite, que l'homme, aidé et élevé au-dessus de lui-même, se rend digne de connoître le Sauveur.

Vous parlez, disoit M. Fremont, en Moliniste, quand vous soutenez que le bon usage de ce premier don nous assure de tous les autres.

Ce n'est point de Molina, repris-je, mais de votre maître M. Nicole, et de saint Augustin que j'ai appris cette doctrine. M. Nicole vous assure que « si » les hommes eussent bien usé de ces lumières, » Dieu les auroit portés, non-seulement à cette con- » noissance plus claire de lui-même qu'il a donnée à

(1) *Act.* XVI. 6 et seq.

» plusieurs philosophes, mais aussi à celles qu'il » donne aux Chrétiens, et qui enferme tout ce qui » est nécessaire au salut. Car on peut dire en un bon » sens que Dieu est prêt à leur donner les grâces les » plus efficaces. Il y a un ordre entre les grâces et » les lumières de Dieu. Le bon usage d'une lumière » en attire une plus grande. La coopération moins » forte en mérite une plus forte, et comme cette » chaîne de grâces attachées les unes aux autres et » ordonnées par la volonté de Dieu se termine à la » béatitude, il s'ensuit que quiconque a un anneau » de cette chaîne en sa puissance, peut s'élever au » ciel en la même manière qu'il peut bien user de ce » premier anneau (1). »

Ce discours de M. Nicole est trop vague, dit M. Fremont. Mais montrez-moi, si vous le pouvez, la même doctrine dans saint Augustin.

Voici, repris-je, les paroles de ce Père : « Quand » l'homme ignore ce qu'il doit faire, c'est qu'il n'a » point encore reçu de le connoître. Mais IL RECEVRA » cela même, pourvu qu'il use bien de ce qu'il A » REÇU. Or IL A REÇU de chercher avec piété et em- » pressement, s'il le veut. ACCEPIT *autem ut piè et* » *diligenter quærat, si volet* (2). » D'un côté, voilà un premier don, qui prévient tout homme, et qu'il faut toujours supposer, faute de quoi on ne pourroit jamais exhorter raisonnablement aucun homme à chercher Dieu. Supposez l'homme le plus sauvage et le plus brutal, s'il a le sens commun, il faut, vous dit saint Augustin, supposer qu'il a reçu ce premier

(1) *Système*, p. 78. — (2) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 65 : tom. I, pag. 637.

don pour *chercher avec piété;* ACCEPIT. D'un autre côté, *il recevra cela même* qui lui manque, *pourvu qu'il use bien de ce qu'il a reçu;* ACCIPIET. Voilà les deux bouts de la chaîne de M. Nicole. Ce premier don, qui est la source de toutes les grâces, est expliqué ailleurs par ce Père. « Telle est, dit-il, cette » première grâce de Dieu bienfaisant, qu'il nous » réduit à reconnoître notre infirmité. » C'est un humble sentiment de notre impuissance, avec une recherche pieuse de ce qui est au-dessus de nous. D'où vient que tant d'hommes ne trouvent point? C'est que les uns ne cherchent point, et craignent même de trouver ce qui humilieroit leur orgueil, ou qui gêneroit leurs passions. C'est que les autres cherchent avec une présomption qui les rend indignes de trouver. Mais enfin voilà saint Augustin qui confirme tout ce que M. Nicole dit sur la généralité d'une première grâce, et sur l'enchaînement de toutes les autres avec celle-là. Le bon usage de la grâce de *chercher pieusement* répond de celle de la foi; celle de la foi attire celle de la justice; et celle de la justice amène celle du salut. Tout homme *a reçu* la première grâce; *accepit*, dit saint Augustin. Voilà le premier anneau; *et s'il en use* bien, il *recevra* toutes les autres jusqu'au salut; *accipiet.* Voilà le dernier anneau de la chaîne.

Il ne s'agit dans les livres *du libre Arbitre,* me dit M. Fremont, que des grâces purement extérieures, c'est-à-dire des merveilles de l'ouvrage de Dieu, où il s'est peint lui-même. C'est le grand livre présenté aux Gentils, qui est pour eux ce que la Loi étoit pour les Juifs. Saint Augustin, en faisant les livres

que vous citez, étoit persuadé que l'homme n'a besoin que de cette instruction au dehors, parce qu'il a au dedans la raison, qui est la lumière de Dieu, avec le libre arbitre pour en bien user.

Avez-vous déjà oublié, lui répliquai-je, qu'il s'agit d'un secours de Dieu (*adjuvante Creatore*), par lequel chaque homme peut former *une pieuse affection, se cultiver, acquérir et posséder toutes les vertus?* Il s'agit d'un secours par lequel *la postérité* d'Adam *peut surmonter le défaut de son origine,* c'est-à-dire, *se délivrer et de la difficulté* de la concupiscence *qui la tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle.* De plus, je m'attache à votre comparaison, et je suppose que le bel ordre de l'univers est le livre qui nous est présenté pour nous instruire de la Divinité. Mais un livre exposé à nos yeux au dehors n'est ni un aliment ni un remède au dedans de nous. Il ne guérit l'homme ni de son aveuglement ni de son impuissance. A quoi serviroit le meilleur de tous les livres présenté à un aveugle? Ce seroit se jouer cruellement de sa misère, et non le secourir. Le bel ordre de l'univers n'est pas même un spectacle pour l'homme, si l'homme n'a pas seulement des yeux pour en devenir le spectateur. La lettre de la Loi est aussi pour lui comme un bon livre qu'on présenteroit à un homme qui a les deux yeux crevés. C'est ce qui fait dire à Jansénius qu'*il est manifeste que* l'ancien *Testament* n'étoit que *comme une grande comédie,* laquelle n'étoit point exécutée pour elle-même, mais seulement jouée par les acteurs par raport aux choses futures qu'elle représentoit. *Profectò nihil aliud fuisse Testamentum illud,*

perspicuum est, nisi magnam quamdam quasi comœdiam, etc. (1)

Ce n'est, dit M. Fremont, qu'une manière de parler un peu forte, pour faire entendre que l'ancienne loi représentoit la grâce sans la donner.

Etrange représentation ! repris-je. Dites que la lettre de la Loi, prise seule et sans grâce intérieure, ne pouvoit point guérir l'homme, vous parlerez comme saint Paul. Dites que l'homme juif, distingué du gentil par le dépôt de cette loi, qu'il croyoit suffisante pour l'instruire, et avec laquelle il se flattoit d'être saint sans aucun secours intérieur de grâce, en étoit plus vain, plus présomptueux, plus éloigné de la véritable vie; vous suivrez la doctrine de l'Apôtre et de saint Augustin. Mais quand vous soutiendrez avec Jansénius, que Dieu laissoit tout son peuple aveugle et impuissant, lui montrant la lettre de sa loi, sans lui donner des yeux pour la voir, et lui commandant toutes les vertus surnaturelles, sous peine des tourmens éternels, sans lui donner aucun secours pour lui rendre ces vertus possibles, votre doctrine fera horreur à tout le genre humain. Voilà *une grande comédie*, où vous supposez que Dieu est le comédien, qui se joue sans pitié du peuple qu'il a fait le sien au-dessus de toutes les nations, et avec lequel il n'a pas dédaigné de jurer une alliance éternelle. Vous supposez que ce Père céleste, loin de nourrir ses enfans, fait semblant de leur présenter le pain de sa table, sans le leur donner, et les laissant périr de faim, pour réserver tous ses bienfaits aux enfans qui lui naîtront

(1) *De Grat. Chr. salv.* lib. III, cap. VI.

dans la suite. Ce Père écoute ses enfans qui crient: *Le Seigneur nous a abandonnés, il nous a oubliés.* *Aussitôt il* leur répond : *Est-ce qu'une mère peut oublier son enfant, jusqu'à n'avoir point de compassion du fruit de ses entrailles? Mais quand même elle l'oublieroit, pour moi je ne vous oublierai point* (1). Selon vous ces paroles de consolation ne sont qu'une *comédie* où ce Père trompeur promet ce qu'il ne veut pas tenir. Cette comédie même est jouée d'une façon aussi extravagante que cruelle, puisque les spectateurs que Dieu trompe sont réellement sourds et aveugles; qu'ils ne peuvent ni voir ni entendre ce ridicule spectacle.

Vous voulez donc, se récria M. Fremont, que toute grâce extérieure soit accompagnée d'une grâce intérieure qui donne à tout homme le pouvoir d'en profiter.

En doutez-vous? repris-je. Je veux que Dieu, vérité, justice, bonté éternelle, ne mente point, qu'il ne commande jamais l'impossible, et qu'il ne damne pas éternellement ses chers enfans, pour ne l'avoir pas fait. Je veux que Dieu leur donne au moins un commencement de secours, pour le *chercher avec piété*. Quand il leur présente le spectacle de l'univers et de la loi écrite, je suppose qu'il donne aussi des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un cœur pour sentir et pour désirer ce qu'ils n'ont pas. Autrement la grâce extérieure, loin d'être une grâce, seroit *une comédie* trompeuse, et une dérision cruelle. Croire que Dieu joue cette *comédie*, c'est blasphémer.

(1) Isai, XLIX. 15.

Raisonnez

Raisonnez tant qu'il vous plaira selon le sens humain contre l'autorité divine, me dit M. Fremont, pour moi je me borne à l'autorité de saint Augustin. Vous ne citez des textes de ce Père qu'en les tirant d'un ouvrage qu'il a fait, étant encore jeune, et demi-pélagien.

Il est vrai, repris-je, que les livres sur le libre arbitre furent écrits par saint Augustin, lorsqu'il étoit encore dans l'erreur demi-pélagienne sur le commencement de la foi. Mais c'est ce qui va se tourner en preuve pour moi contre vous. Souvenez-vous que cet ouvrage a été revu par le saint docteur, avec l'exactitude la plus scrupuleuse, immédiatement après qu'il eut fait contre les Demi-Pélagiens le livre *de la Correction et de la Grâce*, que vous vantez comme le plus décisif en votre faveur. Il faut donc regarder les livres *du libre Arbitre*, comme s'ils avoient été écrits immédiatement après ce livre tant vanté. N'est-ce pas leur donner la date la plus avantageuse, et la plus grande autorité? Plus ce Père a reconnu, avant que d'écrire ses *Rétractations*, l'erreur où il étoit en écrivant les livres *du libre arbitre*, plus il aura été sans doute précautionné et rigoureux contre lui-même, pour y corriger jusqu'à la moindre virgule qui pourroit laisser quelque ombre d'équivoque au préjudice du dogme de foi.

Les *Rétractations*, me dit M. Fremont, corrigent ces livres demi-pélagiens.

Plus les *Rétractations* les corrigent, lui répliquai-je, dans les endroits où ils ont eu le plus léger

besoin d'être corrigés, plus les *Rétractations* les autorisent et les mettent hors de toute atteinte dans tous les endroits où le saint docteur, si exact et si scrupuleux, a cru n'avoir aucun besoin de correctif. Or ce Père n'a rien corrigé dans les endroits décisifs que j'ai allégués pour établir la grâce générale. Donc tous ces endroits demeurent confirmés par une autorité postérieure au livre *de la Correction et de la Grâce.*

Saint Augustin, me dit M. Fremont, croyoit, en écrivant ces livres, que le commencement de la foi, qui consiste dans le soin *de chercher avec piété,* venoit des seules forces de la nature, et du choix du libre arbre sans grâce. Ainsi il ne faut pas s'étonner qu'il suppose que tout homme a déjà reçu ce pouvoir de *chercher avec piété,* en recevant dans sa création une nature libre et capable de *chercher pieusement* par ses propres forces.

Il faut, repris-je, distinguer de bonne foi deux propositions. La première est que tout homme *a reçu* de Dieu le pouvoir de *chercher avec piété*; la seconde est que ce pouvoir est donné à la nature par sa création, sans qu'elle ait aucun besoin d'un secours de grâce. La première proposition est une vérité que saint Augustin établit contre les Manichéens et contre tous les impies, comme le dogme essentiel et fondamental du christianisme : c'est ce dogme qui justifie la bonté de Dieu ; c'est ce dogme que le saint docteur n'a jamais ni mis en aucun doute, ni affoibli par aucune modification dans ses Rétractations les plus rigoureuses. Donc ce dogme fondamental demeure inébranlable, et le livre *de la*

Correction et de la Grâce, après lequel il a été confirmé, loin de l'affoiblir, lui donne une autorité encore plus décisive. La bonne foi demande qu'on ne donne jamais au livre *de la Correction* aucun sens qui ne s'accorde nettement avec ce principe fondamental, puisqu'il est confimé par une date postérieure. Le saint docteur, qui étoit le plus zélé, le plus pénétrant et le plus rigoureux de tous les censeurs contre son propre texte, s'est défié sans doute des expressions dont il s'étoit servi, pendant qu'il avoit été dans l'erreur. Or il n'a rien corrigé, il n'a rien modifié, il n'a rien affoibli, ni sur la généralité de la grâce, ni sur sa véritable suffisance, ni sur l'enchaînement de toutes les autres grâces pour la foi, pour la justice, et pour le salut, avec cette première grâce donnée pour *chercher avec piété*. Donc ce Père n'a trouvé rien dans ce principe fondamental, qui dût être ni modifié ni affoibli. Pour l'autre proposition, savoir que cette recherche pieuse peut se faire par la seule nature libre de la volonté, qui en a la force sans aucun secours de grâce, c'est ce que vous ne trouverez dans aucun endroit des livres *du libre Arbitre*. Cherchez tant qu'il vous plaira, vous n'y verrez pas l'ombre de cette proposition. Vous pouvez dire que saint Augustin étoit demi-pélagien quand il fit ce texte. Mais vous n'avez aucun prétexte de dire qu'aucune des expressions de ce texte soit pélagienne. Distinguez donc l'auteur d'avec l'ouvrage. Laissons à part la pensée de l'auteur ; les paroles du texte décident pour nous. L'auteur même a confirmé ce texte, comme exempt de toute erreur, après s'être délivré lui-même de l'er-

reur qu'il avoit crue. Vous pouvez dire tout au plus que saint Augustin a confirmé son principe fondamental en reconnoissant dans les suites, que ce qu'il avoit d'abord cru attaché à la nature, venoit de la grâce. Ainsi il resteroit toujours pleinement démontré que, selon saint Augustin, le pouvoir de *chercher avec piété* est généralement donné à tous les hommes, et que ce Père, après l'avoir cru un don naturel, l'a enfin reconnu pour une grâce ou don surnaturel de Dieu.

Ces livres *du libre Arbitre* ne sont point exacts et corrects, me dit M. Fremont.

Il est vrai, repris-je, que le saint docteur nous avertit dans ses *Rétractations* (1), qu'il n'a point traité dans ses livres *du libre Arbitre* la question de *cette grâce* spéciale *de Dieu par laquelle il a prédestiné ses élus;* mais il ne dit, ni ne fait jamais entendre en aucune façon, qu'il n'y a point parlé avec exactitude des autres grâces par lesquelles les hommes sont appelés. Et en effet, il joint le don de *chercher avec piété* avec les autres dons surnaturels, sans les distinguer en rien, quand il dit : « Mais il re» cevra cela même, pourvu qu'il use bien de ce qu'il » a reçu. Or il a reçu de chercher avec piété et em» pressement, s'il le veut. » Voilà l'anchaînement des grâces qui sont toutes attachées les unes aux autres. La première, qui est supposée déjà reçue, n'est nullement marquée par lui comme étant d'une autre espèce que toutes les autres qui sont surnaturelles. Il ne dit jamais que la première n'est que de l'ordre naturel, et que les autres sont au-dessus de la na-

(1) *Retr.* lib. I, cap. IX, n. 2 : tom. I, pag. 12.

ture. Ainsi saint Augustin en rectifiant sa pensée sur la nature de ce premier don, n'a eu aucun besoin de changer rien à aucun des termes très-corrects et très-purs dont il s'étoit servi. Il demeure donc établi par ce texte si correct, et si authentiquement confirmé dans ses *Rétractations*, que Dieu donne à tous les hommes un secours pour *chercher avec piété et empressement, accepit*, en sorte que toutes les autres grâces qui conduisent à la foi, à la justice, et au salut, dépendent du bon usage de ce premier secours; *accipiet.*

Ce premier secours, disoit M. Fremont, n'étoit, selon la pensée de saint Augustin pendant qu'il écrivoit ces livres, que le don de la seule nature sans grâce.

Je le veux bien supposer, repris-je. Mais ce même don étoit, selon la pensée du même Père, un don surnaturel, et une véritable grâce, quand ce même Père écrivoit ses *Rétractations* après avoir achevé le livre *de la Correction et de la Grâce*. Ainsi, après avoir fait le livre *de la Correction*, saint Augustin croyoit qu'une véritable grâce donnée à tous les hommes, pour *chercher avec piété*, étoit telle que toutes les autres grâces pour la foi, pour la justice et pour le salut, étoient attachées à celle-ci.

Comme M. Fremont revenoit toujours à un don naturel pour pouvoir *chercher avec piété*, que saint Augustin avoit attribué à tous les hommes, je lui répondis ces mots : Voulez-vous que saint Augustin ait confirmé dans ses *Rétractations* ce don purement naturel qui produit un vrai pouvoir de *chercher avec*

piété, et qui mérite l'enchaînement de toutes les grâces pour le salut?

Ce seroit, me dit-il, faire saint Augustin demi-pélagien jusqu'à la fin de sa vie.

Avouez donc, repris-je, que saint Augustin, qui a confirmé ce don général de *chercher avec piété*, l'a confirmé comme surnaturel, après l'avoir cru d'abord appartenant à la nature. Quoi qu'il en soit, ce Père, loin de changer son texte, le confirme tout entier. Ainsi ce texte établit le don général de *chercher avec piété*. Or vous n'oseriez dire que ce don paroissoit purement naturel à saint Augustin quand il écrivoit ses *Rétractations*. Donc vous êtes obligé de dire qu'il le croyoit alors un don surnaturel et de pure grâce.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, parloit improprement quand il étoit encore demi-pélagien.

S'il eût parlé alors improprement, repris-je, il n'auroit pas manqué de corriger dans sa vieillesse jusqu'à l'ombre d'une équivoque. De plus, ce Père, loin de parler mal dans ses livres sur la grâce générale des appelés, y a parlé de *la grâce* même spéciale *de Dieu, par laquelle nous sommes prédestinés*... « Vous voyez, dit-il, que nous avons raisonné » si long-temps avant la naissance de l'hérésie péla» gienne, comme si nous l'avions réfutée par avance. » Faut-il s'étonner qu'il n'ait point rétracté ce qui *réfutoit* si bien *par avance l'hérésie pélagienne* sur la grâce efficace même?

Si on prenoit pour règle ces livres *du libre Arbitre*, disoit M. Fremont, il faudroit admettre d'un

côté une première grâce donnée à tout le genre humain, *accepit;* et de l'autre un enchaînement de toutes les autres grâces dépendantes du bon usage de celle-là; *accipiet.* Ce seroit le molinisme complet.

Aveu décisif, repris-je. Il ne vous laisse aucune ressource, puisque vous ne sauriez attaquer ces livres confirmés par le saint docteur à la fin de sa vie.

Vous trouverez, dit M. Fremont, une doctrine toute contraire dans ses livres écrits contre les Pélagiens.

Nous examinerons, quand il vous plaira, lui répliquai-je, combien les autres ouvrages de ce Père confirment tout ce que vous venez de voir dans celui-ci. En attendant remarquez que l'Ecriture n'enseigne pas moins que le saint docteur une doctrine si consolante. *Quiconque, dit le Sage* (1), *cherche la loi en est rempli. Mais celui qui en approche en esprit d'embûche, tombe dans le piége.* Ecoutez encore le Saint-Esprit (2). *La sagesse qui ne se flétrit jamais est facilement aperçue par ceux qui l'aiment, et ceux qui la cherchent la trouvent. Elle prévient ceux qui la désirent. Elle est la première à se montrer à eux. Celui qui veillera pour elle dès le matin, n'aura point de peine. C'est une sagesse consommée que de s'occuper d'elle, et celui qui veille pour l'acquérir sera bientôt sûr de la posséder. Car elle tourne de tous côtés* CHERCHANT DES HOMMES DIGNES D'ELLE. *Elle se présente à eux avec joie sur les chemins, et* ELLE EMPLOIE TOUTE SA PROVIDENCE A ALLER AU-DEVANT D'EUX. *Le désir sincère du bon ordre est le commencement de sa possession.* A ces mots,

(1) *Eccli.* XXXII, 19. — (2) *Sap.* VI, 16 et seq.

M. Fremont, pressé d'aller voir un de ses amis, sortit, en me promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

TREIZIÈME LETTRE.

Continuation sur la grâce générale et suffisante.

Renfermons-nous dans le texte de saint Augustin, me dit hier M. Fremont, sur la grâce générale.

Je le veux, lui répliquai-je. Mais préparez-vous à un peu d'ennui. Quoique chaque texte du saint docteur soit merveilleux en soi, leur multitude et leur uniformité lassent. Mais je n'ai besoin que de deux principes de ce Père pour établir la vérité dont il s'agit.

Le premier est que tout commandement qui s'adresse à la volonté de l'homme, suppose qu'elle est libre d'y obéir. « Car comment, dit saint Augustin, Dieu » commande-t-il, si l'arbitre n'est pas libre (1) ?..... » C'est sans doute à la volonté que le commande- » ment s'adresse (2)... En effet, c'est de la propre » volonté de l'homme, qu'il dépend de consentir ou » de refuser son consentement (3). » Ce Père parle ailleurs ainsi : « O homme, reconnoissez dans le » commandement ce que vous êtes obligé d'avoir. » Reconnoissez dans la correction, que c'est par votre » faute que vous ne l'avez pas. Reconnoissez que c'est » par la prière que vous recevrez ce que vous désirez

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. II, n. 4 : tom. X, pag. 719. — (2) Ibid. cap. III, n. 5, pag. 720. — (3) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 50 : pag. 120.

» d'avoir[1]. » Il est donc vrai que le commandement suppose un vrai pouvoir d'agir, une volonté libre, et dégagée de tout empêchement plus fort qu'elle pour l'acte commandé. De plus la correction n'est juste qu'autant que la volonté est coupable, en ce qu'elle ne fait pas ce qu'elle peut faire. Enfin si on n'a pas ce qu'on devroit avoir pour l'acte commandé, il faut au moins prier pour l'obtenir.

J'admets sans peine cette liberté, me dit M. Fremont, pourvu qu'elle n'exclue pas la nécessité de la grâce efficace, et que vous n'en fassiez pas une liberté pélagienne.

Mon second principe, poursuivis-je, est que cette liberté, pour le bien surnaturel, ne peut être dans la volonté de l'homme que par le secours de la grâce. « Si le pouvoir de parvenir à la filiation divine, dit » saint Augustin [2] n'est pas donné de Dieu, il n'y » en a aucun pouvoir du côté du libre arbitre, puis- » que l'arbitre lui-même ne sera point libre pour le » bien, si le Libérateur ne l'a pas délivré. » Ecoutez encore : « Le libre arbitre captif n'a de force que » pour le péché [3]. » C'est-à-dire qu'il n'en a aucune pour les actes surnaturels qui le mèneroient à la justice ; « à l'égard de la justice, il n'a de force qu'au- » tant qu'il est délivré, et aidé (par la grâce) de » Dieu [4]. » Cette délivrance est nécessaire *pour tout bien d'action, de parole et de pensée*. Ne vous lassez point d'écouter. « La très-scélérate impiété » *de Pélage consiste* à nier qu'il soit impossible à

(1) *De Corr. et Grat.* cap. III, n. 5 : pag. 752.— (2) *Cont. duas Ep. Pelag.* lib. II, cap. III, n. 6 : pag. 414. — (3) Ibid. lib. III, cap. VIII, n. 24 : pag. 464. — (4) Ibid. lib. II, cap. V, n. 9 : pag. 436.

» l'homme de s'abstenir de pécher sans la grâce (1). » Ce n'est pas tout. « Personne ne peut avoir le libre » arbitre,... sinon par la grâce de Dieu (2). » Et ailleurs. « Nul homme ne peut être libre pour le » bien, s'il n'est délivré, etc. (3). » C'est vous, dit ce Père à Julien, « qui détruisez le libre arbitre, en » niant la grâce de Dieu qui nous le rend (4). » La conclusion est facile à tirer. 1o Selon saint Augustin, point de commandement ni de correction, sans un arbitre de volonté auquel le commandement s'adresse, et qui soit libre de l'accomplir. 2o Selon saint Augustin, point d'arbitre libre, à moins qu'il ne soit délivré par la grâce. 3o Donc, selon saint Augustin, aucun commandement sans une grâce qui délivre l'arbitre pour l'acte commandé.

Toute cette fastueuse démonstration, me dit M. Fremont, s'évanouit par cette courte distinction. Sans la grâce libératrice l'homme n'a point le pouvoir moral qui est joint à l'acte : il est vrai. L'homme n'a pas même le pouvoir physique séparé de l'acte : il est faux. Or le pouvoir physique et séparé de l'acte, qui est toujours dans le libre arbitre, suffit pour rendre l'homme coupable, quoiqu'il soit privé du pouvoir *moral*, lequel est toujours suivi de l'acte commandé. Qu'avez-vous à dire contre cette distinction ?

Saint Augustin, repris-je, réfute votre subterfuge. Sans la grâce, dit-il, *il ne peut y avoir* AUCUN POUVOIR *du côté du libre arbitre ;* NULLA *esse potest ex libero arbitrio*. N'alléguez donc plus la force natu-

(1) *De Nat. et Grat.* cap. x, n. 11 : pag. 132. — (2) *Oper. imp.* lib. 1, n. 94 : pag. 927. — (3) *De Corr. et Grat.* cap. 1, n. 2 : pag. 751. — (4) *Op. imp.* lib. 1, n. 112 : pag. 939.

relle du libre arbitre, qui n'est qu'une impuissance réelle pour les actes surnaturels. Souvenez-vous *qu'il ne peut pas même y avoir de libre arbitre* sans grâce pour l'acte commandé. Quoi donc, voulez-vous que l'*arbitre captif* soit *libre* sans être délivré, ou bien prétendez-vous que l'homme soit coupable pour ne faire pas un acte à l'égard duquel *il ne peut pas même avoir le libre arbitre?* Encore une fois, point de commandement sans libre arbitre qui soit responsable de l'exécution, et point de libre arbitre pour les actes surnaturels sans un secours de grâce vraiment surnaturelle. Faute de ce secours surnaturel et libérateur, *l'impuissance est naturelle et physique*, de l'aveu de M. Nicole. Oseriez-vous dire que l'arbitre n'est pas *physiquement* impuissant pour les vertus surnaturelles, quand il n'est ni libre faute de toute délivrance pour cet acte, ni élevé au-dessus de lui-même par un secours surnaturel? Cette impuissance est sans doute très-physique, puisqu'elle vient *de la nature et de l'essence de la créature*, comme votre maître l'avoue. D'ailleurs saint Augustin assure que l'homme, quand il est sans grâce, demeure impuissant pour vouloir le bien, comme pour « naviguer sans navire, comme pour parler sans voix, » comme pour marcher sans pieds, et comme pour » voir sans lumière (1). » Enfin votre P. Quesnel dit que cette impuissance, sans grâce efficace, est comme celle de *courir la poste sans cheval.* Y eut-il jamais une impuissance plus *physique* que celle *de naviguer sans navire?* Qui ne riroit pas, si l'on venoit dire sérieusement que tout homme

(1) *De Gestis Pelag.* c. 1 : ubi suprà.

a, par son libre arbitre, le pouvoir *physique de courir la poste sans cheval*, quoiqu'il n'en ait pas le pouvoir *moral* et joint à l'acte, parce que chaque courrier, qui pourroit fort bien courir la poste sans cheval, aime toujours mieux la courir avec un cheval qui le porte? Voilà les rêveries que tout homme sensé rougiroit de dire sur la poste, et que votre parti n'a point de honte de dire sur la foi. Cessez, cessez, Monsieur, de tenir un langage si faux et si absurde. Effacez-le de tous vos livres. Ayez honte d'y avoir eu recours, et priez le monde entier d'oublier ce qui déshonore votre cause. Voulez-vous soutenir sérieusement que la volonté a sans grâce un vrai pouvoir *physique* de faire des actes surnaturels, vous tombez dans la *très-scélérate impiété* de Pélage, et saint Augustin, loin de vous avouer pour ses disciples, vous rejette avec horreur comme ses adversaires. Voulez-vous admettre un pouvoir *physique*, qui serve de masque à la plus réelle impuissance, vous vous trompez vous-même en voulant tromper l'Eglise, qui voit votre fraude. Enfin il est visible que Pélage auroit remporté la victoire la plus complète sur saint Augustin, si ce Père avoit été réduit à lui avouer que la volonté de l'homme est assez forte, par les seules forces naturelles de son libre arbitre, pour faire le bien commandé, quoiqu'il n'arrive jamais dans la pratique qu'elle veuille bien prendre toute la peine qu'il faudroit pour l'exécuter.

Comment voulez-vous, dit M. Fremont, qu'un sauvage du Canada, qui n'a jamais entendu parler de Jésus-Christ, croie, espère en lui, et l'aime comme son Dieu?

« Ce que vous ignorez malgré vous, lui répliquai-» je, ne vous est point imputé à faute, mais bien votre » négligence pour chercher ce que vous ignorez (1). » Il faut que la prédication de l'Evangile vienne trouver un homme. Mais il faut que cet homme s'en soit rendu digne par des mœus pures, et par une pieuse recherche que la grâce de Jésus-Christ lui inspirera, s'il n'y résiste point; car « le désir du se-» cours de la grâce est un commencement de la grâce même (2). »

Pourriez-vous, disoit M. Fremont, expliquer en détail quelles sont les dispositions d'un sauvage pour mériter de trouver Jésus-Christ?

Il y a, repris-je, selon saint Augustin, dans le cœur de tels hommes *certains commencemens de la foi, qui ressemblent* au germe des enfans *dans leur conception* (3). Mais qui pourroit expliquer comment ce premier principe de grâce se développe insensiblement pour en former un nouvel homme en Jésus-Christ? Ce qui est indubitable est que tout homme *a reçu de chercher avec piété*, ACCEPIT, et qu'il recevra ce qu'il n'a point encore, *pourvu qu'il use bien de ce qu'il a reçu*, ACCIPIET. Supposez tant qu'il vous plaira un homme aux extrémités de la terre dans les peuples les plus sauvages, pourvu qu'il soit homme, c'est-à-dire ayant l'usage de la raison la plus commune, il a déjà reçu cette première grâce de *chercher avec piété*, qui lui feroit trouver la foi, la justice, et la vie éternelle; ACCEPIT.

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. XIX, n. 53 : tom. I, pag. 631. — (2) *De Correp. et Grat.* cap. I, n. 2 : tom. X, pag. 751. — (3) *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 2 : tom. VI, pag. 89.

Vous le supposez sans preuve, me dit M. Fremont.

Vous avez, déjà vu, repris-je, ma preuve, qui est démonstrative. Oseriez-vous soutenir, contre saint Augustin, que Dieu damne éternellement presque tout le genre humain, pour n'avoir pas fait des actes surnaturels par ses seules forces naturelles, et par conséquent dans l'impuissance *physique* de les produire, comme de *naviguer sans navire?* Mais écoutez encore ce Père. « Il reste donc, dit-il (1), au libre » arbitre, dans cette vie mortelle, non pas que » l'homme accomplisse la justice, quand il le voudra, » mais qu'il se tourne PAR UNE PIÉTÉ SUPPLIANTE vers » celui par le don duquel il puisse l'accomplir. » Le saint docteur distingue ici avec la plus rigoureuse précision ce qui reste au genre humain, d'avec ce qu'il a perdu. Ce qu'il a perdu est cette heureuse facilité, dont jouissoit l'homme innocent pour faire en toute occasion tous les actes de la plus haute perfection dans toutes les espèces de vertus qui composent *la justice*. Mais voici ce qui lui reste dans ce naufrage du genre humain. C'est *de se tourner vers Dieu par une piété suppliante* dans la prière. Ce don d'une *piété suppliante* est précisément celui de *chercher avec piété*, que vous avez déjà vu; *accepit*. Ces textes devroient suffire tous seuls, pour vous démontrer une première grâce qu'il faut supposer, et sans laquelle il seroit insensé de dire à aucun homme: Croyez, espérez, aimez, ou au moins cherchez, priez, etc.

Croyez-vous, me dit M. Fremont, que tous les peuples idolâtres et même sauvages aient toujours

(1) *Ad Simplic.* lib. 1, quæst. 1, n. 14 : pag. 86.

une grâce toute prête pour les conduire à la foi? Croyez-vous qu'il y ait dans tous les temps et dans tous les pays des hommes sauvés par une telle grâce?

1° Je crois, repris-je, que tous ont reçu la grâce *de chercher avec piété; accepit.* 2° Je crois que s'ils eussent cherché Dieu, comme ils ont cherché tous les objets de leur ambition, de leur avarice, de leur volupté, et même de leur curiosité la plus vaine, Dieu les auroit menés par des secours de providence jusqu'au Sauveur et au salut; *accipiet.* 3° Je crois que nul homme n'a été privé de ces secours, sans s'en être rendu indigne, faute de *chercher avec piété.* 4° Quels sont les hommes qui sont parvenus à la foi et au salut dans les pays des infidèles, c'est ce que saint Augustin déclare qu'il ignore, et que je vous prie de me laisser ignorer avec ce grand docteur.

Vous n'osez parler ouvertement, me dit M. Fremont, mais vous croyez plus que vous n'osez dire.

Je ne crois, repris-je, que ce qui est dit par saint Augustin. Ce Père parle ainsi : Si les hommes sont « sauvés par le don de Dieu, pourquoi le salut n'est- » il pas donné à tous?.... Dieu veut que tous soient » sauvés, mais non en sorte qu'il leur ôte le libre » arbitre.... Les infidèles.... se fraudent eux-mêmes » du grand et souverain bien.... Ils éprouveront » dans les tourmens la puissance de celui dont ils » ont méprisé la miséricorde dans ses dons (1). » Ce Père ajoute que l'homme est coupable, quand il *méprise la miséricorde pour croire* (2). Voilà la grâce

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58: tom. X, pag. 118. — (2) Ibid. pag. 119.

de la foi. « La justice de Dieu, dit-il ailleurs (1), ne » fraude aucun homme à cet égard, mais elle répand » beaucoup de grâces sur ceux qui ne la méritent » point. »

Vous allez, je le vois bien, se récria M. Fremont, faire des saints innombrables qui n'ont jamais connu Jésus-Christ. Mais saint Augustin vous déclare, que si vous soutenez avec les Pélagiens que « quelque » homme a pu devenir juste par sa nature et par » son libre arbitre, sans avoir pu entendre annoncer » le nom de Jésus-Christ, c'est anéantir la croix du » Sauveur, ... et faire entendre qu'il est mort en » vain (2). »

Vous seriez bien injuste, repris-je, si vous m'accusiez de dire avec les Pélagiens que, *quelque homme* peut être sauvé *par sa nature et par son libre arbitre* sans aucun secours de la grâce de Jésus-Christ, puisque je soutiens au contraire qu'il y a une grâce générale de Jésus-Christ par laquelle tous les hommes pourroient arriver à la foi des mystères et au salut. Tous ceux qui n'y sont point parvenus *ont méprisé les dons.... de miséricorde pour croire.* Écoutez encore saint Augustin : « Dieu plein de » miséricorde, voulant délivrer les hommes des pei- » nes éternelles, pourvu qu'ils ne soient point en- » nemis d'eux-mêmes, et qu'ils NE RÉSISTENT point » à la miséricorde de leur Créateur, a envoyé son » Fils unique, etc. (3) » Nul homme n'est donc privé

(1) *Op. imp.* lib. I, n. 38 : pag. 887. — (2) *De Nat. et Gr.* cap. IX, n. 10 : pag. 131. — (3) *De catech. rud.* cap. XXVI, n. 52 : tom. VI, pag. 294.

de

de la foi et du salut, qu'autant qu'il *résiste à la miséricorde de Dieu.*

Quoi, dit M. Fremont, on pourra donc arriver au salut sans connoître le Sauveur?

Non, non, repris-je. Mais la grâce prévenante du Sauveur mènera les hommes à la foi distincte du Sauveur même. C'est dans cette unique source, dit saint Augustin, que tout homme reçoit ce qu'il a. *Inde habet quicumque habet* (1).

Il n'y avoit, dit M. Fremont, qu'un seul peuple qui eût le vrai culte. Dieu n'avoit traité de même aucune autre nation.

Au lieu de lui répondre, je lui fis lire ce texte : « Depuis l'origine du genre humain, tous ceux qui » ont cru en lui (Jésus-Christ), tous ceux qui l'ont » connu, et qui ont vécu selon la loi avec piété et » justice, ont été sans doute sauvés par lui, EN QUEL- » QUE TEMPS ET EN QUELQUE LIEU QU'ILS AIENT VÉCU.... » C'est toujours la même religion véritable, qui a » été toujours manifestée et suivie, tantôt par cer- » tains termes ou signes, et tantôt par d'autres; tan- » tôt avec plus, et tantôt avec moins d'éclat; tantôt » par un plus grand, et tantôt par un moindre » nombre d'hommes.... Puisque les saints livres hé- » breux nous montrent dès le temps d'Abraham cer- » tains hommes, qui n'étoient ni de sa race selon la » chair, ni du peuple d'Israël, ni d'aucune société » avec ce peuple, lesquels ont néanmoins participé à » ce sacrement, pourquoi ne croirions-nous pas qu'il » y a eu aussi dans les autres nations, en divers lieux » et en divers temps, d'autres hommes semblables,

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXIX, n. 50 : tom. X, pag. 112.

» et n'a point voulu; mais s'il eût voulu et couru, il » seroit arrivé par le secours de Dieu, puisque Dieu » en l'appelant lui auroit donné de vouloir et de » courir. Mais en méprisant LA VOCATION il devint » réprouvé. (1) » Voilà tous les Juifs et Esaü même, cet homme si réprouvé, qui ont reçu *la vocation générale* des hommes non prédestinés. Ils ne sont privés du salut qu'à cause qu'ils *ont méprisé la vocation.* Or cette *vocation* étoit *un secours*, par lequel *le Saint-Esprit aidoit à faire le bien* les Juifs *dans l'ancienne alliance.* Si vous osez mettre en doute cette vérité, saint Augustin vous apprend que vous n'êtes pas *catholique. Où est le Catholique, etc.*, dit ce Père. En ce cas, vous soutenez l'erreur impie que les Pélagiens imputoient faussement à l'Eglise, pour la rendre odieuse à tout le genre humain.

La loi, dit M. Fremont, étoit donnée aux Juifs pour les confondre et non pour les justifier.

« La loi, selon saint Augustin, lui répliquai-je, a » été donnée, afin que l'homme cherchât la grâce, » et la grâce a été donnée, afin qu'il accomplît la » loi (1). » Ce Père ajoute que, « Dieu commande » certaines choses que nous ne pouvons pas, pour » nous apprendre ce que nous devons lui demander (2). » Voilà une fin digne de la loi de Dieu. Elle surpassoit, il est vrai, les forces des Juifs; mais Dieu leur commandoit plus qu'ils ne pouvoient faire, pour les réduire à demander humblement ce qui leur manquoit. Ils n'avoient point ce qui ne reste

(1) *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 10: tom. VI, pag. 94. — (2) *De Spir. et Litt.* cap. XX, n. 34: tom. X, pag. 103. — (3) *De Grat. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32: pag. 734.

confirme tout ce qu'il avoit dit, en ajoutant que c'est par le secours de la grâce qu'il se rend digne de la grâce même. Saint Augustin n'étoit plus sans doute demi-pélagien, quand il disoit, avec les plus illustres évêques d'Afrique, au pape saint Innocent contre Pélage : « Je crois qu'il ignore que la foi en Jésus-» Christ, qui a été dans la suite révélée au monde, » a été en secret du temps de nos Pères. Mais c'est » que la grâce de Dieu a délivré tous ceux qui ont été » délivrés dans tous les temps du genre humain (1). » Ce Père n'étoit plus demi-pélagien, quand il répétoit la même vérité dans les livres de la Cité de Dieu (2) vers la fin de sa vie.

Vous soutiendrez tout ce qu'il vous plaira, disoit M. Fremont, en faveur d'une je ne sais quelle grâce donnée à tous les Gentils pour *chercher avec piété ;* mais vous devez avouer qu'excepté les Juifs spirituels en très-petit nombre, tout le reste de ce peuple étoit comme *renfermé dans le péché.* Ils vivoient sans grâce, n'ayant que *la lettre* de la loi qui *tue*, et étant privés de *l'esprit qui vivifie. La loi* étoit *la force du péché*, elle ne faisoit qu'irriter leur concupiscence, et que rendre *le péché* plus *abondant* en eux.

Saint Augustin, repris-je, va répondre pour moi. « Où est le Catholique, dit-il (3), qui soutienne ce » que les Pélagiens publient que nous soutenons, » savoir que dans l'ancienne alliance le Saint-Esprit » n'aidoit point à faire le bien? Esaü n'a point couru,

(1) *Ep.* CLXXVII, n. 12 : tom. II, pag. 626. — (2) *De Civ. Dei*, lib. III, cap. I : tom. VII, pag. 59. — (3) *Contra duas Ep. Pelag.* lib. III, cap. IV, n. 6 : tom. X, pag. 450.

laisse sans ressource pour l'exécuter. Il lui fait voir le mal qui le tyrannise, et il l'y abandonne. Il l'instruit, non pour le corriger, mais pour le confondre, non pour relever ses espérances, mais pour le pousser jusqu'au désespoir. Est-ce là *le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation ?* Non, c'est le mauvais principe des Manichéens.

Quoi donc, s'écria M. Fremont, vous voulez que la grâce se trouve partout avec la loi ?

Ce n'est pas moi, repris-je, c'est saint Augustin qui le veut. « L'homme est donc, dit-il, AIDÉ par » la grâce, afin que le commandement ne soit pas » fait SANS JUSTICE à sa volonté (1). » Ce n'est pas tout, « le libre arbitre, dit encore ce Père, est averti » par le commandement, afin qu'il cherche le don » de Dieu. Mais il seroit averti d'une façon absolu» ment infructueuse pour lui, s'il n'avoit pas déjà » reçu auparavant quelque commencement d'amour » pour chercher un accroissement, par lequel il pût » accomplir l'acte commandé (2). » Vous voyez que, suivant ce Père, la loi seroit donnée au Juif et à tout autre homme, *sans fruit et sans justice*, si l'homme *n'avoit pas déjà reçu auparavant*, par une grâce prévenante, *quelque commencement d'amour*, c'est-à-dire de force et de bonne volonté; *aliquid dilectionis*. Autrement la loi seroit une comédie cruelle, une insulte extravagante, une dérision impitoyable. Elle se présenteroit à des aveugles, elle parleroit à des sourds, elle commanderoit l'impossible, elle puniroit éternellement pres-

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9 : tom. X, pag. 723. — (2) Ibid. cap. XVIII, n. 37 : pag. 738.

que tout le genre humain pour n'avoir pas fait des actes surnaturels par les seules forces de la nature foible et abattue.

Votre preuve, disoit M. Fremont, consiste plus dans un raisonnement sur les principes de saint Augustin, que sur des textes formels de ce Père.

Je viens, repris-je, de vous citer les textes les plus formels; mais en voici encore d'autres. « Dieu » ne commande rien d'impossible; mais en com- » mandant il vous avertit, et de faire ce que vous » pouvez, et de demander ce que vous ne pouvez » pas (1). » Le concile de Trente ajoute ces paroles à celles du saint docteur, et *Dieu vous aide afin que vous le puissiez*. C'est-à-dire que sans le secours actuel de Dieu, le commandement seroit impossible à l'homme. Le saint docteur ajoute de son côté, que l'homme *pourra par* la grâce *médicinale ce qu'il ne peut point par son défaut*. Ailleurs il dit que « le commandement n'est point tyrannique, » mais qu'il faut prier Dieu afin que ce qu'il com- » mande s'accomplisse (2). » Ainsi le commandement seroit *tyrannique*, si la prière étoit aussi impossible que l'action faute de toute grâce.

Il est donc vrai, de votre propre aveu, me dit M. Fremont, que chacun n'a pas toujours la grâce d'action?

Eh! qu'importe, repris-je, si chacun a la grâce de prière au moment où le commandement presse, et si la grâce d'action suit d'abord l'humble prière de l'homme? Peut-on dire que la grâce d'action manque

(1) *De Nat. et Gr.* cap. XLIII, n. 50: pag. 148. — (2) *Op. imp.* lib. III, n. 76: pag. 1082.

aux hommes, quand ils n'ont qu'à la demander pour l'obtenir, et quand ils ont par avance celle de prier? « Nous sommes avertis de la sorte, dit saint » Augustin, de ce qu'il faut faire dans les choses fa- » ciles, et de ce qu'il faut demander dans celles qui » sont difficiles, etc. (1) Dieu, dit-il encore, vous » appelle et vous commande d'agir; mais il vous » donne lui-même des forces, afin que vous puissiez » accomplir ce qu'il commande...... Priez Dieu, ne » présumez rien de vous-même (2). » Voilà la vocation générale des hommes *appelés* sans être élus, qui est un secours de grâce; *sed ipse dat vires*. Voilà tous les hommes qui sont *appelés*. Ceux mêmes qui ne peuvent pas encore agir, peuvent au moins prier.

Il faut, disoit M. Fremont, tout autant une grâce efficace de prière pour prier, qu'il faut une grâce efficace d'action pour agir.

Laissons à part, repris-je, la grâce efficace, qui n'est nullement nécessaire pour le pouvoir le plus prochain. J'avoue que la grâce suffisante de prière est aussi nécessaire pour pouvoir prier, que la grâce suffisante d'action est nécessaire pour pouvoir agir. J'en conclus, avec votre maître (3), qu'*en admettant* la grâce générale, *tout est vrai, tout est solide, mais qu'il n'a point de sens, quand on ne suppose en Dieu qu'une velléité qui ne produit rien*. En effet, supposons que tout homme a la grâce d'agir ou au moins de prier toutes les fois que le commandement le presse pour un acte surnaturel; suivant cette supposition, *tout est vrai, tout est solide*. Dieu est jus-

(1) *De Nat. et Gr.* cap. LXIX, n. 83: pag. 164. — (2) *Serm.* XXXII, n. 9: tom. V, pag. 162. — (3) NICOLE. *Syst.* déjà cité.

tifié, et l'homme est inexcusable s'il n'agit point, ou du moins s'il ne prie pas pour pouvoir agir. Mais supposez un homme qui est autant privé de la grâce de prier, que de celle d'action, tout ce que vous lui dites pour l'exciter à la prière *n'a point de sens*, et tous les discours de saint Augustin deviennent ridicules. Saint Augustin dit sans cesse : Dieu vous aide pour accomplir sa loi ; vous pouvez agir, ou au moins prier. Selon votre système, presque tout le genre humain doit être indigné d'un si faux discours. Chacun est en plein droit de répondre à ce Père : Vous parlez contre votre conscience ; vous savez bien que nous sommes autant dans l'impuissance de prier, que dans celle d'agir. Selon vous, nous vivons dans l'impossibilité de prier, comme dans celle de *naviguer sans navire*, *et de parler sans voix*, *etc*. Qu'y auroit-il de plus indigne d'un si sublime docteur, de lui voir faire ce raisonnement? « Les Pélagiens, dit-il (1), croient savoir une grande » vérité, quand ils disent que Dieu ne commande» roit point ce qu'il sauroit que l'homme ne pour» roit pas accomplir. Mais Dieu commande des » choses que nous ne pouvons pas faire, afin que » nous sachions ce que nous devons lui demander ; » car c'est la foi qui obtient par la prière ce qui est » commandé par la loi. » Notre impuissance d'agir ne sert, dans les desseins de Dieu, qu'à nous faire prier humblement pour obtenir la grâce d'action. Ainsi rien n'est sérieux, si la grâce de prière manque autant que celle d'action même. Plus ce Père répète ce discours, comme le fondement es-

(1) *De Gr. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32 : tom. X, pag. 734.

sentiel de toute exhortation et de toute correction dans le christianisme, plus saint Augustin seroit déshonoré, si ce principe portoit à faux. En vain ce Père diroit: « A l'égard de ceux qui peuvent » agir, et qui le font, Dieu leur donne de le faire, » et à l'égard de ceux qui ne le peuvent pas, il les » avertit par son commandement de lui en deman» der le pouvoir.... Sachant de qui vous avez reçu, » demandez-lui qu'il achève ce qu'il vous a donné » pour le commencement (1). » Chacun répondroit à ce Père : Il est faux que nous ayons reçu de quoi commencer par la prière. Le commandement nous avertit, *sans fruit et sans justice*, de demander le pouvoir d'agir, puisque le pouvoir nous manque pour la demande autant que pour l'action. C'est pour empêcher cette chute entière de la religion, que le pape saint Innocent a confirmé par son autorité le principe de la grâce générale de saint Augustin. « Dieu, dit ce grand pontife (2), n'a point » refusé sa grâce pour l'avenir à l'homme déchu...... » *Il donne* DES REMÈDES QUOTIDIENS. Si nous n'étions » pas soutenus par cette confiance, nous ne pour» rions en aucune façon vaincre les erreurs hu» maines ; car il est nécessaire que nous soyons » vaincus, si Dieu ne nous aide pas, comme nous » sommes victorieux quand il nous aide. » Voilà une *nécessité* d'être vaincu, si la grâce manquoit ; *necesse est*. Voilà une impuissance entière de vaincre la tentation ; *nulla tamen....poterimus*. C'est ce qui démontre que Dieu, qui ne commande rien d'im-

(1) *De Correp. et Grat.* cap. II, n. 4 : pag. 752. — (2) *Int. Aug. Epist.* CLXXXI, n. 7 : tom. II, pag. 637.

possible, donne *des remèdes quotidiens*. Ces secours fréquens sont notre pain quotidien pour ne succomber point dans les tentations quotidiennes.

Cette grâce générale, disoit M. Fremont, corrompt toute la morale. Elle flatte le pécheur en lui inspirant une espérance pernicieuse.

En niant la grâce générale, repris-je, on pousse les hommes jusqu'au désespoir. Ne savez-vous pas, poursuivis-je, que l'espérance est, selon tous les théologiens, *une attente certaine* des dons promis? Il est vrai que la certitude y manque de notre côté, à cause de la fragilité de notre volonté inconstante. Mais du côté de Dieu, qui est *fidèle* dans ses promesses, tout est très-certain. *Le ciel et la terre passeront; mais ses paroles ne passeront jamais.*

Qu'est-ce donc, dit M. Fremont, qui nous empêche d'avoir cette certitude?

Et comment, repris-je, pourriez-vous l'avoir? Personne n'a aucune certitude de sa prédestination. De plus, sur cent hommes à peine y en a-t-il un qui soit prédestiné. Celui qui l'est, l'ignore. Sur quel fondement certain feriez-vous donc faire à chaque homme sans exception cet acte d'espérance? Je crois fermement que Jésus-Christ est mort pour moi personnellement, que Dieu veut sincèrement mon salut, et qu'il me donne les grâces nécessaires pour l'aimer, pour persévérer jusqu'à la fin dans son amour, et pour arriver au royaume céleste. Cet acte, qui est essentiel à tout homme pour son salut, est, selon votre systême, un acte téméraire, extravagant et menteur. Selon vous, presque tout le genre humain vit et meurt sans grâce. Comme on trouve à peine

un élu sur cent réprouvés, il y a cent fois plus d'apparence pour la réprobation que pour la prédestination de chaque homme. Quoi qu'il en soit, voici ce que chaque homme qui ne veut pas se tromper ridiculement doit penser. Loin de dire : Je crois certainement que la grâce ne me manque point, il doit dire au contraire : Je ne sais si Jésus-Christ est mort pour moi. Je ne sais si Dieu veut me sauver. Je ne sais si j'aurai aucun secours de grâce. Je sais seulement que si la grâce, qui manque à presque tout le genre humain, et même à tous les justes non prédestinés, me manque aussi, je serai dans l'impuissance de me sauver, comme *de courir la poste sans cheval.* Est-ce donc là un acte d'espérance ? N'est-ce pas plutôt une violente tentation de désespoir ? Mais ce désespoir à quoi ne mène-t-il point les hommes pour contenter leurs passions brutales ? *Desperantes.....*

Si saint Augustin avoit cru cette grâce générale, disoit M. Fremont, il l'auroit établie très-fréquemment.

Votre maître, M. Nicole, repris-je, dit que saint Augustin et ses disciples *ont été beaucoup occupés* contre les Pélagiens *de la miséricorde spéciale,..... sans nier néanmoins la miséricorde générale,..... mais l'exprimant au contraire quelquefois.* Ainsi je serois en droit, suivant votre maître, de croire avoir satisfait à tout, après avoir montré que saint Augustin *exprime quelquefois* la grâce générale. Mais vous avez déjà vu combien de fois, et avec quelle magnificence ce Père l'exprime en toute occasion. D'ailleurs écoutez-le, quand il parle de l'abondance

du cœur dans ses sermons. Aussitôt je fis lire ces textes par M. Fremont.

« Le Verbe fait chair... ne permet qu'aucun mortel s'excuse sur ce qu'il est dans l'ombre de la mort; » car la chaleur du Verbe a pénétré cette ombre » même (1). Si Satan parloit pour vous tenter, et si » Dieu se taisoit, vous auriez de quoi vous excuser. » Mais pendant que Satan ne cesse de vous insinuer » le mal, Dieu ne cesse de vous inspirer le bien. Il » est en votre pouvoir de donner ou de refuser votre » consentement *à la tentation* (2). Ne dites pas : Je ne » puis retenir et réprimer ma chair, CAR VOUS ÊTES » AIDÉ POUR LE POUVOIR FAIRE (3). Dieu fait lever son » soleil sur les bons et sur les méchans. Il les appelle tous à la pénitence (4). Que personne ne » conteste à la volonté son libre arbitre, et ne soit » assez hardi pour excuser le péché. Ecoutons le » Seigneur qui déclare et qui commande ce que » nous devons faire, EN NOUS AIDANT pour pouvoir » l'accomplir (5). Dieu parle non d'un seul homme, » mais de tout le genre humain injuste et rebelle, » de ces hommes qui ne comprennent point pour » n'être pas engagés à bien vivre. CE N'EST PAS QU'ILS » NE PUISSENT LE FAIRE ; mais c'est qu'ils ne le veulent » pas. NON QUIÀ NON POSSUNT, *sed quia nolunt*. Vous » ne pouvez rien par vous-même, et de vos propres » forces; mais Dieu, qui vous a envoyé sa parole, » VOUS AIDE, et l'iniquité est vaincue (6). Dieu vous

(1) *In Ps.* XVIII, enarr. I, n. 7 : tom. IV, pag. 80. — (2) *In Ps.* XCI, n. 3 : pag. 982. — (3) *In Ps.* XL, n. 5 : pag. 348. — (4) *In Ps.* CII, n. 16 : pag. 1124. — (5) *In Joan. tract.* LIII, n. 8 : tom. III, part. 2, pag. 647. — (6) *In Ps.* XXXV, n. 1 : tom. IV, pag. 245, 246.

» guérira; mais il faut que vous vouliez être guéri.
» Il guérit tout homme languissant; mais il n'en
» guérit aucun malgré lui. Qu'y a-t-il donc de plus
» heureux que vous, puisque VOUS AVEZ VOTRE GUÉ-
» RISON DANS VOTRE VOLONTÉ, COMME SI VOUS LA TE-
» NIEZ DANS VOTRE MAIN (1). » Avouez-le, poursuivis-je.
Si on vous lisoit ce dernier texte, sans vous dire qui en est l'auteur, vous l'attribueriez à Molina, et non à saint Augustin. Vous voudriez dénoncer ce texte pour le faire censurer comme pélagien. Mais vous en trouverez un très-grand nombre de semblables dans les livres du saint docteur.

Ces manières de parler, dit M. Fremont, sont populaires, impropres, pleines d'exagération et peu théologiques. Aussi ne les trouve-t-on que dans des sermons de morale. Il faut chercher le dogme dans les livres de controverse.

Vous avez vu, repris-je, saint Augustin qui dit dans sa controverse avec les Manichéens ces paroles :
« Qu'y a-t-il qui soit si dépendant de la volonté que
» son vouloir..... Notre vouloir est tout PRÊT SANS
» AUCUN INTERVALLE, dès qu'il nous plaît de le pro-
» duire... Mais quoique (le salut) soit un si grand
» bien, IL NE FAUT QUE LE VOULOIR, POUR LE POSSÉ-
» DER..... De là il s'ensuit que l'homme acquiert un
» si grand bien AVEC UNE SI GRANDE FACILITÉ, QUE LE
» SIMPLE VOULOIR DE CE BIEN EST LE BIEN MÊME QUE
» L'ON VEUT (2). » De plus, vous vous trompez beaucoup, si vous croyez que les sermons de saint Augustin ne soient pas dogmatiques. On y trouve sans cesse

(1) *In Ps.* CII, n. 6 : tom. IV, pag. 1115. — (2) *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 7 : tom. I, pag. 613.

la plus exacte théologie contre les Ariens, contre les Manichéens, contre les Donatistes, et surtout contre les Pélagiens. La morale de saint Augustin seroit fausse, si elle n'étoit pas fondée sur les principes dogmatiques. Tout ce qu'il dit à la multitude des pécheurs, pour leur montrer qu'ils peuvent se corriger, ne seroit qu'une ridicule et folle déclamation, si ces pécheurs, faute de grâce, étoient dans l'impuissance de se corriger, comme de *courir la poste sans cheval.*

Ne voyez-vous pas, dit M. Fremont, que le saint docteur parloit à un peuple fidèle et déjà sanctifié par ses instructions?

Non, non, repris-je. Ce Père parloit à la multitude, où les justes étoient inconnus, et où les mauvais Chrétiens n'étoient que trop visibles et en trop grand nombre. De plus, les évêques, dans ces premiers siècles, prêchoient pour les hérétiques, pour les Juifs, pour les Païens, et même pour les athées, qui venoient souvent les entendre. C'est à eux tous sans exception que saint Augustin disoit : « Qu'y » a-t-il de plus heureux que vous, puisque vous avez » votre guérison dans votre volonté, comme si vous » la teniez dans votre main? »

Voilà, disoit M. Fremont, la grâce dans la main de l'homme. Elle est, selon vous, commune comme la lumière du jour.

« Cette lumière, repris-je, nourrit, selon saint » Augustin (1), non les oiseaux privés de raison, » mais les cœurs des hommes purifiés... C'EST, dit-il, » CE QUE TOUS LES HOMMES PEUVENT FAIRE, s'ils le

(1) *De Gen. contra Man.* lib. I, cap. III, n. 6 : tom. I, pag. 648.

» veulent, puisque cette lumière illumine tout » homme venant en ce monde. »

La grâce, dit M. Fremont, n'est plus grâce, si elle est due à tout le genre humain.

La grâce, repris-je, n'est jamais due à la nature, ni aux mérites naturels; mais elle est due à la promesse purement gratuite de Dieu. *Debitor, quia promissor* (1). C'est à soi-même, et non à l'homme, que Dieu doit l'accomplissement de sa promesse. Il doit aussi la grâce à la justice de ses commandemens. Puisqu'il commande des actes surnaturels aux hommes, il ne les abandonne point à leur impuissance naturelle. « L'homme est donc aidé par la » grâce afin que le commandement ne soit pas fait » sans justice à la volonté. »

Voulez-vous, dit M. Fremont, que la grâce soit attachée à la grâce même?

Oui, repris-je, les grâces sont les anneaux de la chaîne de M. Nicole. « Si quelqu'un, dit saint Au» gustin (2), dit que la foi mérite la grâce d'accom» plir les bonnes œuvres, nous ne pouvons pas le » nier; mais au contraire nous le reconnoissons avec » un grand plaisir. » C'est sur ce fondement que le saint docteur dit ces paroles: « Nul mérite humain » ne précède la grâce de Dieu. Mais la grâce elle» même mérite d'être augmentée, afin qu'étant » augmentée, elle mérite d'être mise dans sa perfec» tion (3). »

Dieu, dit M. Fremont avec chaleur, abandonne

(1) *In Ps.* XXXII, enarr. III, n. 2: tom. IV, pag. 196. — (2) *Ep.* CLXXXVI, *ad Paulin.* cap. III, n. 7: tom. II, pag. 666. — (3) Ibid. n. 10: pag. 667.

quand

quand il lui plaît les justes mêmes. « Pierre, dit » saint Augustin, fut abandonné de Dieu pour un » peu de temps, afin qu'il fût montré à lui-même. » Et ailleurs ce Père s'écrie : « Qu'est-ce qu'un homme » sans grâce, sinon ce que Pierre fut quand il renia » Jésus-Christ? »

Saint Pierre, repris-je, ne fut sans grâce qu'à cause qu'il étoit *présomptueux avec audace*, comme parle saint Augustin ; *audax præsumptor* (1).

Ce n'étoit, dit M. Fremont, qu'une confiance indiscrète.

Il avoit, repris-je, selon saint Augustin, « présumé de ses forces, c'est-à-dire, non du don de » Dieu, mais de son libre arbitre (2). » Ce Père assure que sa présomption attira son reniement ; *negatori quia præsumptori* (3). Ce Père dit encore que Pierre fut superbe. *Apprenons*, dit-il (4), *à n'être point superbes* par l'exemple de Pierre. « C'est » parce que vous avez présumé de vous, dit-il ail- » leurs (5), que vous n'avez pas vaincu la tentation. » Bien plus, « celui qui présume de ses forces est » renversé même avant qu'il combatte (6). » Ainsi la grâce, qui auroit été due à l'humble prière de Pierre, n'étoit nullement due à sa vaine présomption.

Il croyoit pouvoir, dit M. Fremont, ce qu'il sentoit bien qu'il vouloit.

Oui, repris-je, il rejeta par présomption la grâce de prière qu'il avoit, et ne demanda point celle d'ac-

(1) *Serm.* CXLVII, n. 1 : tom. V, pag. 702. — (2) *Serm.* CCLXXXIV, n. 6 : pag. 1144. — (3) *Serm.* CCLXXXV, n. 3 : pag. 1146. — (4) *Serm.* CCCLXXXI : pag. 1482. — (5) *Serm.* CLIII, n. 7 : pag. 730. — (6) Ibid. n. 11 : pag. 733.

tion qu'il n'avoit pas. Ainsi il mérita d'être privé pour ce moment de ces deux secours, en sorte qu'il se trouva sans grâce par sa présomption.

Je vois bien, dit M. Fremont, que, selon vous, Dieu donne toujours à tout homme, et surtout à chaque juste, une grâce suffisante par rapport à la tentation.

Au lieu de lui répondre, je lui fis lire ces textes: « Aucun homme ne vous perd, Seigneur, si ce n'est » celui qui vous quitte (1). Dieu ayant justifié » l'impie, et après l'avoir mené à la vie parfaite et à » la justice, ne l'abandonne point, à moins qu'il » n'en soit abandonné, afin qu'il vive toujours avec » piété, etc. (2). Dieu n'abandonne aucun homme » dans la peine, lorsqu'il crie vers lui. Ils abandon- » nent, et sont abandonnés (3). » Il s'agit visiblement ici d'un secours actuel de grâce, dont Dieu ne prive point l'homme, quand le commandement le presse, *afin que le commandement ne soit pas fait sans justice à la volonté.*

Ce secours, dit M. Fremont, est, selon vous, suffisant et réglé avec une juste mesure.

Ne m'en croyez pas, repris-je, mais croyez saint Augustin. « Celui, dit-il (4), qui donne au tenta- » teur le pouvoir de tenter l'homme, donne aussi à » l'homme tenté sa miséricorde; car il n'est permis au » démon de tenter que jusqu'à une certaine mesure... » Il n'est permis au démon de vous tenter, qu'au-

(1) *Confess.* lib. IV, cap. IX, n. 14: tom. I: pag. 102. — (2) *De Nat. et Grat.* cap. XXVI, n. 29: tom. X, pag. 140. — (3) *De Corr. et Grat.* cap. XIII, n. 42: pag. 773. — (4) *In Ps.* LXI, n. 20: tom. IV, pag. 662.

» tant qu'il vous est utile d'être exercé et éprouvé,
» afin que vous vous trouviez vous-même, vous qui
» ne vous connoissiez pas. En effet, quand et com-
» ment devrions-nous être tranquilles, SINON EN
» COMPTANT SUR CE POUVOIR et sur cette miséricorde
» de Dieu, qui étant fidèle ne permettra pas que
» vous soyez tentés au-dessus de vos forces. » Ce Père dit ailleurs : « Il n'y a donc AUCUNE TENTA-
» TION QUI N'AIT REÇU DE DIEU SA MESURE PROPRE... Il
» ne viendra AUCUN DEGRÉ DE TENTATION au-dessus
» de vos forces (1). » point de tranquillité dans le christianisme, *sinon en comptant sur ce pouvoir* qui vient de la grâce.

Ces paroles, dit M. Fremont, ne peuvent convenir qu'aux élus.

Elles sont dites néanmoins, repris-je, pour toute la multitude, où il y avoit incomparablement plus de réprouvés que d'élus. Elles sont dites à tous les hérétiques, Juifs, Gentils et impies.

C'est aux seuls élus dans cette foule de réprouvés, dit M. Fremont, que ce Père adressoit ces paroles.

Mais quel étoit, repris-je, l'auditeur, qui pouvoit prendre ces paroles pour lui? Nul homme ne sait jamais s'il est élu. Ainsi, dans le doute, nul homme ne peut, selon vous, *compter sur ce pouvoir* qui vient de la grâce, ni par conséquent avoir aucune tranquillité sur les paroles de saint Augustin. Nul homme ne peut dire : *Dieu est fidèle*, et je ne serai point tenté au dessus de mes forces.

(1) *In Ps.* XCIV, n. 9 : tom. IV, pag. 1028.

N'y a-t-il donc aucun homme sur la terre sans grâce? dit M. Fremont.

1°, Lui dis-je, le concile de Trente nous apprend que chacun peut *la rejeter*. Or quiconque la rejette ne l'a pas. C'est ainsi qu'un malade très-foible, qui repousse la main d'un domestique, n'a point le secours qu'il a rejeté. C'est en ce sens que saint Augustin dit au pécheur : « Vous devez aussi ACCOMMODER votre volonté pour recevoir. Comment » voulez-vous recevoir la grâce de la bonté de » Dieu, vous qui ne lui ouvrez pas le sein de votre » volonté (1)? »

2° Saint Augustin assure que nul homme *n'est aidé* par la grâce, *à moins qu'il ne fasse aussi quelque effort* (2). Ainsi tous les hommes qui ne s'efforcent point pour coopérer, se privent de l'opération de la grâce qui leur est offerte; c'est dans l'un de ces deux sens que saint Augustin dit quelquefois qu'Adam même dans l'état d'innocence fut sans grâce et abandonné de Dieu. *Sine Deo; .... Deo deserente* (3).

3° Quiconque rejette la grâce de prière, par laquelle il obtiendroit celle d'action, n'a ni celle d'action qu'il ne demande point, ni celle de prière qu'il rejette. Ainsi il est vrai de dire, dans ces trois divers cas, que les hommes sont actuellement privés par leur faute de toute grâce. « Ce qui fait, dit saint

(1) *Serm.* CLXV, n. 2 : tom. V, pag. 797. — (2) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. V, n. 6 : tom. X, pag. 43. — (3) *Serm.* XXVI, n. 2 : tom. V, pag. 137. *Cont. Julian.* lib. IV, cap. XIII, n. 63 : tom. X, pag. 614. *De Cantico novo*, n. 8 : tom. VI, pag. 596.

» Augustin (1) que les hommes ne sont point aidés » par la grâce, vient d'eux et non de Dieu. »

Niez-vous, me dit M. Fremont, que *Dieu endurcit qui il lui plaît*, comme parle l'Apôtre? Tel fut l'endurcissement de Pharaon ou celui d'Antiochus.

Dieu, repris-je, n'a aucun besoin de rien retrancher sur la grâce générale, pour permettre l'endurcissement d'un homme. Il n'a qu'à ne lui donner point la grâce spéciale, *en la manière qu'il sait être congrue, etc.* (2) Comme il est infaillible que l'homme qui reçoit la grâce *en la manière que Dieu sait être congrue*, voudra le bien par son très-libre choix, il est infaillible aussi que l'homme qui reçoit la grâce sans cette préscience *de la manière congrue* pour son consentement, n'y coopèrera point. La raison en est évidente, dit saint Augustin : c'est que *Dieu ne se trompe point* (3); c'est que *sa préscience n'est point trompée;* en un mot, c'est que, quand il s'agit de l'exécution de l'élection éternelle ou de la non élection de chaque homme, il faut dire avec le saint docteur : *Je ne vois pas comment* ce qui est dit *est dit, si ce n'est par la préscience* (4). C'est la préscience qui fait le dénouement de tout. Dieu, dit ce Père, *abandonne* les hommes appelés sans être élus, *en ne les appelant pas de la manière par laquelle ils pourroient être mus à croire : deserit non sic vocando* (5); c'est-à-dire en les appelant par la vocation générale, sans y joindre la spéciale qu'on

(1) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54. — (2) *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 13 : tom. VI. pag. 95. — (3) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758. — (4) *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6 : tom. VI, pag. 92. — (5) Ibid. n. 14 : pag. 96.

nomme *élection*, et en ne les attirant point par la grâce *qu'il sait être congrue*.

Votre grâce générale n'est point suffisante, dit M. Fremont, puisqu'elle ne peut pas *mouvoir* l'homme *à croire*.

Il est vrai, repris-je, qu'il est impossible que l'homme veuille le bien, supposé que Dieu ait prévu qu'il ne le voudra pas, parce que *Dieu ne peut se tromper*. En ce sens, Adam, quoique très-parfaitement libre au Paradis terrestre, ne pouvoit point persévérer, parce que Dieu, qui *ne peut se tromper*, avoit prévu qu'il ne persévéreroit pas; mais cette infaillibilité de l'événement vient, non de l'insuffisance de la grâce, mais de la prescience de Dieu, qui voit ce que la volonté de l'homme choisira en pleine liberté pour pécher. Voulez-vous, poursuis-je, demander à saint Augustin, pourquoi les hommes pèchent infailliblement, quoiqu'ils aient tout ce qu'il faut pour ne pécher pas? « Ceux, dit » ce Père (1), qui ont de la peine à en comprendre » la cause, ne voient pas que quand il faut surmonter certaines tentations, qui viennent de mauvais désirs ou de mauvaise crainte, il faudroit y » employer tous les plus grands efforts de la volonté, et que DIEU A PRÉVU que ces hommes ne » feroient pas parfaitement tous ces efforts; PRÆVIDIT. » Voilà la prescience, qui est la clef générale. La voulez-vous voir encore une fois qui développe tout? Ayez la patience d'écouter ce long texte : « On a demandé s'il est possible que chacun » passe cette vie sans aucun péché. Nous avons déjà

(1) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. III, n. 3 : tom. X, pag. 41.

» répondu que la chose se peut. Nous demandons » maintenant, si quelqu'un l'exécute; mais DIEU A » CONNU, PAR SA PRESCIENCE, que personne ne le » voudra autant que la chose demande qu'on le » veuille pour l'accomplir.... ANTE PRÆCOGNITUM » EST.... Ainsi Dieu commande à tous les hommes de » ne commettre aucun péché, QUOIQU'IL SACHE, PAR » SA PRÉSCIENCE, que personne n'accomplira ce com- » mandement. *Quamvis sit* PRÆSCIUS *neminem hoc* » *impleturum* (1). » Il n'y a donc jamais, selon saint Augustin, aucune privation de grâce, qui mette l'homme dans l'impuissance de s'abstenir de tout péché en cette vie. Il est vrai seulement que Dieu laisse pécher les hommes, en n'usant point de sa préscience pour s'assurer qu'ils s'en abstiendront.

Ne dit on pas tous les jours, se récria M. Fremont, que les hommes aveuglés et endurcis, n'ont plus aucun sentiment de Dieu ni aucun remords de conscience ?

Ils peuvent, repris-je, n'avoir plus aucun attrait sensible, aucun goût, aucun plaisir dans les choses de Dieu. Mais s'il ne leur restoit plus aucun secours de grâce, ils se trouveroient dans l'impuissance de faire aucun acte surnaturel, comme de *naviguer sans navire*, ou de *courir la poste sans cheval.* En ce cas, direz-vous qu'ils ne déméritent point en ne faisant aucun acte surnaturel de foi, d'espérance et de charité ? Vous n'oserez le soutenir. Quel relâchement scandaleux ! Direz-vous au contraire que ces hommes déméritent, en ne faisant pas ces actes surnaturels par les seules forces de la nature ? C'est dire

(1) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XV, XVI, n. 22, 23 : tom. X, pag. 52, 53.

qu'ils déméritent dans une nécessité que M. Nicole nomme *naturelle et physique;* c'est soutenir, dans son sens le plus outré et le plus monstrueux, la troisième des cinq propositions hérétiques de Jansénius.

Selon vous, me dit M. Fremont, Pharaon, Antiochus et Judas avoient des grâces suffisantes, quoiqu'ils n'eussent pas des grâces efficaces.

Si ces grands pécheurs, lui répliquai-je, n'avoient eu aucun secours de grâce, ils n'auroient point démérité, en ne faisant aucun acte surnaturel pour Dieu. *Non utique suâ culpâ cecidissent*, dit votre maître, M. Nicole. Mais saint Augustin va trancher la difficulté. « Tel est, dit ce Père (1), l'aveuglement » de l'esprit. Quiconque y est livré est privé de la » lumière intérieure. C'est le commencement de » cette colère que chaque pécheur éprouve en cette » vie. MAIS IL N'EN EST PAS ENTIÈREMENT PRIVÉ.... Ce » que chaque pécheur éprouve en cette vie n'est que » le commencement de cette colère, etc. »

Cette lumière, dit M. Fremont, n'est que celle de la raison naturelle.

Nullement, repris-je, la raison naturelle n'est jamais éteinte dans les réprouvés, même en l'autre vie. Mais écoutez encore : « Quelque mal que vous » ayez fait, dit saint Augustin à tous les impies, » QUELQUE CRIME QUE VOUS AYEZ COMMIS, vous êtes » encore en cette vie. Or Dieu vous en retireroit » absolument, s'il ne vouloit point vous guérir. Pour» quoi donc ignorez-vous que la patience de Dieu » vous attend à la pénitence? car celui qui ne vous a

(1) *In Ps.* VI, n. 8 : tom. IV, pag. 26.

» point persuadés, quand il crioit, afin que vous ne » vous éloignassiez point de lui, crie encore par » miséricorde, afin que vous reveniez. » En effet, la vie est un signe certain de quelque reste de grâce, puisque Dieu ne nous y laisse que pour nous donner le pouvoir de nous convertir, et que notre conversion seroit impossible sans la grâce, *comme la navigation sans navire*. Remarquez que la même voix de la grâce, qui *a crié afin que* l'homme ne s'éloignât point de Dieu, *crie* encore afin qu'il revienne. Sans cette assurance, on ne pourroit plus prêcher la pénitence à ces pécheurs endurcis, et le *commandement* seroit *fait sans justice à leur volonté*, puisqu'elle ne seroit point *aidée par la grâce*. *Non utique suâ culpâ caderent.*

C'est flatter les pécheurs, disoit M. Fremont, et les entretenir dans l'impénitence, que de leur promettre des grâces sans fin.

C'est saint Augustin, repris-je, qui flatte les pécheurs par cette doctrine relâchée. *Quelque crime*, dit-il, *que vous ayez commis, vous êtes encore en cette vie, etc.* Ce n'est pas tout. Il dit ailleurs à tous les hommes les plus égarés, sans aucune exception : « Voici le temps de la miséricorde pour nous corri» ger. Il y a encore du temps. Nous avons péché; » corrigeons-nous. La vie n'est pas encore terminée. » Le dernier jour n'est pas encore achevé. Vous » n'avez pas encore expiré. IL N'Y A ENCORE RIEN DE » DÉSESPÉRÉ... Dieu a mis dans son Eglise pour le » temps de miséricorde UN REMÈDE QUOTIDIEN (1). »

Que peut-on espérer des pécheurs, dit M. Fre-

(1) *Serm.* XVII, cap. V, n. 5 : tom. V, pag. 96.

mont, si on leur dit qu'ils seront toujours à temps pour se convertir?

Que peut-on, repris-je espérer d'eux, si on croit qu'ils sont sans grâce dans l'impuissance de se convertir? Que peuvent-ils espérer de Dieu, s'ils se croient entièrement abandonnés de lui? Que leur reste-t-il en partage, si non le désespoir, l'impénitence, le blasphême contre Dieu, et l'abandon sans remords aux passions les plus infâmes, *desperantes*, etc.

Avez-vous donc oublié, me dit M. Fremont, qu'il est de foi, selon saint Augustin, que *la grâce n'est pas donnée à tous les hommes* (1)? Voulez-vous effacer cet article de foi du texte de ce grand docteur?

N'effaçons rien, lui dis-je, mais lisons tout sans prévention. Ce Père ne parle ainsi contre les Demi-Pélagiens, qu'à cause qu'ils vouloient anéantir la distinction des *élus* d'avec les *appelés*, et qu'ils soutenoient que la grâce étoit donnée *indifféremment* avec égalité, et sans aucune distinction à *tous* les hommes, en sorte que cette grâce trompeuse rentroit dans la nature même, que le Créateur a donnée gratuitement à tout le genre humain. *Indifferenter*, dit saint Prosper (2), en écrivant à saint Augustin. Comme il s'agissoit uniquement de la prédestination des élus, il ne s'agissoit aussi que de leur grâce spéciale. C'est précisément « la grâce par laquelle Dieu » a prédestiné ses élus, en sorte qu'il prépare les » volontés de ceux d'entre eux qui ont déjà l'usage » du libre arbitre. *Quâ suos electos sic prædesti-*

(1) *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* cap. III, n. 16 : tom. II, pag. 804. — (2) *Int. Aug. Ep.* CCXXV, n. 4 : pag. 822.

» *navit, etc.* (1). » Si cette grâce étoit commune à tous les hommes, la distinction des *élus* d'avec les *appelés* seroit anéantie, et les Demi-Pélagiens, qui vouloient une miséricorde avec une grâce répandue *indifféremment*, auroient triomphé. Ainsi il étoit capital pour la foi, de soutenir que la grâce spéciale, dont il s'agissoit alors, *n'est point donnée à tous*, et qu'elle est réservée aux seuls élus. Cette vérité est sans doute de foi. Mais on ne peut nullement dire qu'il soit de foi que la grâce de simple vocation n'est pas donnée à tous, puisque saint Augustin dit au contraire de l'homme en général, sans en excepter aucun, qu'il *est aidé par la grâce afin que le commandement ne soit pas fait sans justice à sa volonté;* et qu'il *reste au libre arbitre, dans cette vie mortelle, de se tourner* vers Dieu *par une piété suppliante, etc.* C'est ici qu'il faut suivre la règle de M. Nicole, qui est de *soutenir conjointement* la grâce spéciale des seuls élus, avec la grâce générale de tous les appelés, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre.* Niez la grâce spéciale des seuls élus, et supposez que la grâce est donnée *indifféremment* à tous les hommes, vous anéantissez le mystère de la prédestination. Niez la grâce générale de tous les appelés, vous rendez les commandemens impossibles pour tous les actes surnaturels, et vous supposez qu'on démérite dans une nécessité naturelle. C'est la troisième des cinq propositions hérétiques de Jansénius, prise dans le sens le plus outré. Nulle grâce actuelle n'est donnée à cette multitude innombrable d'enfans qui meurent sans être baptisés. En voilà

(1) *Retr.* lib. 1, cap. IX, n. 2 : tom. 1, pag. 12.

déjà assez pour démontrer, dans toute la rigueur de la lettre, que *la grâce n'est pas donnée à tous*. De plus, *la grâce par laquelle Dieu a prédestiné ses élus*, et qui est la seule grâce dont saint Augustin parloit contre les Demi-Pélagiens dans l'épître à Vital, n'est donnée qu'au petit nombre des seuls *élus*. Ainsi la multitude innombrable des *appelés* en est privée. C'est par cette explication, si littérale et si naturelle, qu'il faut *soutenir conjointement* les deux grâces, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre*. Si saint Augustin avoit soutenu que nulle grâce n'est donnée à tous les *appelés*, les Demi-Pélagiens l'auroient aussitôt convaincu de contradiction, en lui disant : D'un côté, vous voulez que tous les hommes soient appelés, et de l'autre vous voulez qu'ils n'aient aucun attrait réel de vocation. D'un côté, vous voulez que presque tous les hommes soient, faute de tout secours surnaturel, dans l'impuissance *physique* d'exercer aucune des vertus surnaturelles qui leur sont commandées, comme *de naviguer sans navire* : de l'autre, vous assurez que tout *homme est aidé par la grâce, afin que le commandement ne soit pas fait à sa volonté sans justice*. On ne peut épargner cette extravagante contradiction à ce grand docteur, qu'en *soutenant conjointement* les deux grâces, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre*. L'une donnée à tous, justifie la bonté de Dieu ; l'autre, qui n'est donnée qu'au petit nombre, prouve la prédestination. Suivant cette explication si précise, la grâce spéciale *n'est pas donnée à tous*, puisqu'elle n'est donnée qu'aux seuls élus. La grâce générale même n'est donnée à

aucun des petits enfans mourant sans le baptême. *La grâce par laquelle nous sommes Chrétiens*, et qui nous inspire la foi, n'est donnée à aucun de ceux qui refusent *de chercher avec piété et diligence*.

Vous connoissez, me dit M. Fremont, ces paroles si fameuses du saint docteur : « Mais maintenant à » l'égard de ceux auxquels un tel secours manque, » c'est une punition du péché (1). » Il parle du secours *sine quo non*, ou grâce suffisante d'Adam avant sa chute. Cette grâce manque donc à certains hommes en punition du péché originel.

Elle manque, repris-je, à tous les petits enfans en punition de ce premier péché. En voilà déjà assez pour expliquer, dans toute l'étendue et toute la rigueur de la lettre, ce texte de saint Augustin. De plus, le secours *sine quo non* d'Adam au Paradis terrestre, n'est point donné à toute sa postérité, tel qu'Adam l'avoit reçu. Ne vous souvenez-vous pas de l'endroit où saint Augustin parle ainsi : « Il reste » donc au libre arbitre dans cette vie mortelle non » d'accomplir la justice quand il le voudra, mais de » se tourner, par une piété suppliante, vers celui » par le don duquel il puisse l'accomplir (2). » Voilà précisément l'explication du texte que vous m'objectez ici. Adam avoit au Paradis terrestre le secours *sine quo non*, ou grâce suffisante pour faire avec facilité et avec perfection tous les actes des vertus les plus sublimes, comme il le vouloit en toute occasion. C'est ce qui ne reste point à sa postérité déchue *dans cette vie mortelle*. Il ne lui *reste* qu'un secours *sine*

(1) *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 32 : tom. X, pag. 768. — (2) *Ad Simplic.* lib. I, q. I, n. 14 : tom. VI, pag. 86.

quo non, ou grâce suffisante pour *chercher avec piété* ce qui lui manque, et *pour se tourner par une piété suppliante vers celui par le don duquel il puisse* parvenir à l'accomplissement des vertus commandées. Ainsi il est vrai à la lettre que ce secours, qui étoit si parfait en la personne d'Adam, n'est point dans sa postérité déchue *tel* qu'il étoit dans ce Père si sain et si comblé de perfection. « Mais maintenant » pour ceux auxquels UN TEL SECOURS manque, c'est » une punition du péché. *Quibus* DEEST TALE ADJU» TORIUM. » Remarquez que saint Augustin ne dit pas que tout secours *sine quo non* manque à la multitude des hommes appelés. Il dit seulement que ce secours n'est pas donné à certains hommes *tel* qu'il avoit éte d'abord donné à Adam : *tale adjutorium*. D'un côté, tous les petits enfans mourant sans le baptême n'ont point cette grâce. D'un autre côté, un nombre presque infini d'adultes n'ont point ce secours *tel* qu'Adam en avoit joui : *tale adjutorium*. Les uns n'ont ce secours que pour *chercher avec piété*, et que pour *se tourner par une piété suppliante vers Dieu*. D'autres n'ont ce secours que pour croire. Ils n'ont que la grâce *par laquelle nous sommes Chrétiens*, et se rendent indignes d'un secours plus abondant pour la justice.

Vous prétendez, dit M. Fremont, que nul homme, soit barbare et sauvage, soit impénitent et endurci, ne manque de grâce. C'est avilir le don de Dieu en le prodiguant.

Je crois, repris-je, ce qu'on ne peut se dispenser de croire sans blasphémer, savoir que Dieu ne commande à aucun homme des vertus surnaturelles, qui

seroient physiquement impossibles aux seules forces de la nature, et que Dieu *aide par sa grâce* tout homme à proportion de ce qu'il lui commande, *afin que le commandement ne soit pas fait* SANS JUSTICE *à sa volonté*. Je crois que quand Dieu laisse tomber les hommes dans certains égaremens, il *ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive*. Je crois que Dieu en permettant la chute d'un homme pour l'humilier, ne fait que *l'aider moins*, comme parle saint Augustin. *Scio ad correptionem meam pertinere quod* MINUS ABS TE ADJUVOR (1).

Je fis lire ensuite par M. Fremont ces paroles du saint docteur : « Voici ce que la vraie foi et l'Eglise » catholique enseignent toujours. C'est que la grâce » de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur, fait » passer les grands et les petits de la mort du pre- » mier homme à la vie du second, non-seulement » en effaçant les péchés, mais encore EN AIDANT » CEUX QUI PEUVENT DÉJA FAIRE USAGE DU LIBRE AR- » BITRE de leur volonté, pour les faire vivre sans » péché avec droiture, etc. (2) » Voilà une grâce laquelle *aide* tous les hommes qui ont *déjà l'usage du libre arbitre*, pour leur faire exercer les vertus surnaturelles qui leur sont commandées.

Je voulois finir par la lecture des textes de saint Chrysostôme, de saint Ambroise, d'Orose, de saint Prosper ou plutôt de saint Léon, de saint Thomas, etc. (3) tous précis pour une grâce surnaturelle

(1) *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54. — (2) *Ep.* CLXXXVI, *ad Paulin.* n. 3 : tom. II, pag. 664. — (3) S. CHRYS. *Hom.* VII *in Joan.* S. AMBR. *serm.* VIII. *in Ps.* CXVIII. OROS. *in apologetico. De vocat. Gent.* lib. II, cap. XXXI. S. THOM. *Quæst. disp.* XIV, *de Verit.* art. II, ad I, etc.

et générale donnée à tous les hommes qui ont *déjà l'usage du libre arbitre*, auxquels Dieu commande la fuite du mal et la pratique du bien ; mais M. Fremont ne me le permit pas. Il sortit à la hâte, promettant de revenir tout au plus tôt. Je suis, etc.

QUATORZIÈME LETTRE.

Sur la prémotion des Thomistes.

Je vis arriver hier chez moi M. Fremont avec un air de grande confiance. N'avez vous pas ici, me dit-il, les principaux Thomistes?

Lequel voulez-vous, lui dis-je? Est-ce Cabréra, ou Joseph Avita? Ce dernier a de grandes approbations de son ordre. Aimez-vous mieux le père Nicolaï?

Voilà, me dit-il, des Thomistes que je ne connois point pour tels ; ils ont dégénéré.

Remarquez, repris-je, ce que M. Pascal faisoit dire par un de ses bons amis, il y a environ soixante ans. « Voyez, dit-il (1), si vous ne connoissez point » des Dominicains, qu'on appelle nouveaux Thomistes, car ils sont tous comme le P. Nicolaï. » M. Pascal avoue par ces paroles, que les *Dominicains*, qu'il appelle *nouveaux Thomistes*, loin de contredire le P. Nicolaï, *étoient tous comme lui*. Mais laissons ces *nouveaux Thomistes*, qui vous déplaisent. Voulez-vous suivre parmi les anciens ceux

(1) Ire *Lett. à un Prov.*

dont

dont Alvarez dit, que, selon eux, « Dieu ne pré-
» meut ou ne prédétermine point par une actuelle
» motion la volonté créée, à l'acte du péché, même
» en tant qu'il est un acte; *etiam in quantum actus*
» *est* (1). »

Dieu m'en préserve! me dit M. Fremont. L'acte du péché est un véritable acte physique. Ce mouvement de la volonté est aussi réel que celui des actes les plus pieux. Ainsi dès qu'on supposera que la volonté peut faire sans prémotion du premier moteur ce mouvement très-réel, chacun aura raison de conclure que la cause seconde peut réellement se mouvoir, sans que la première la prévienne pour la mettre en mouvement. C'est anéantir le principe fondamental du thomisme. Consultons les anciens Thomistes, qui pensent tout autrement.

Voulez-vous, repris-je, examiner les quatre classes de ces anciens Thomistes, que Alvarez rapporte?

Alvarez, me dit-il, est bien relâché. M. Arnauld nommoit *Alvaristes* tous les Thomistes qui ont suivi les opinions radoucies de cet auteur.

Alvarez, repris-je, n'est pas plus relâché que les autres. De plus, vous m'avouerez qu'il devoit au moins savoir les diverses opinions de l'Ecole, où il avoit passé sa vie, et dont il a été le défenseur devant le saint Siége. Après avoir dit ces mots, je lus ce texte d'Alvarez : « La première classe est de cer-
» tains Thomistes, qui enseignent que la prémotion
» de la première cause, laquelle est reçue dans les
» causes secondes, et par laquelle ces causes sont
» mues et appliquées à l'action, est UNE QUALITÉ PER-

(1) Disp. XXIV, n. 37.

» MANENTE, mais par manière de disposition passa-
» gère, AVEC L'ACTION DE LA CAUSE SECONDE (1). »

Ce langage est bien raboteux et sauvage, me dit M. Fremont en riant; mais qu'importe! Je m'en accommode; il nous donne tout ce que nous voulons.

Il vous donne, repris-je, plus qu'il ne vous est permis de vouloir. « Si ce secours de grâce, dit Al-
» varez,.... étoit une habitude ou QUALITÉ ACTIVE, il
» s'ensuivroit que le juste, qui n'a point un tel se-
» cours ou actuelle motion de Dieu, n'auroit pas vé-
» ritablement en soi un PRINCIPE SUFFISANT, etc. »

Je récuse Alvarez, dit brusquement M. Fremont.

Au moins, repris-je, vous ne récuserez pas Lémos. Si cette entité séparée « de la volonté de Dieu
» appliqué efficacement à mouvoir l'homme, dit ce
» théologien (2), déterminoit physiquement la vo-
» lonté, ELLE BLESSEROIT LA LIBERTÉ..... Il ne s'agit
» donc pas DE L'ENTITÉ......... Les pères Jésuites ne
» doivent point avoir recours à cette équivoque. »

Bannès, et les autres anciens Thomistes, disoit M. Fremont, ont soutenu cette *entité* ou *qualité active*.

Je n'ai, repris-je, aucun besoin d'examiner s'ils l'ont soutenue ou non. Mais enfin s'ils l'ont fait, Alvarez et Lémos, parlant devant le saint Siége au nom de toute leur école, les ont désavoués solennellement sur ce point. D'un côté, Alvarez avoue que cette opinion établiroit que nulle grâce ne seroit un *principe suffisant*, quand la prémotion manqueroit. De l'autre côté, Lémos déclare que cette opinion *blesseroit la liberté*. Rien n'est plus contraire

(1) Disp. XIX, n. 1. — (2) LÉMOS, *Hist. cong. de auxil.* disp. III, coram Paulo V : p. 1071.

à la foi qu'une opinion, qui d'un côté rendroit les commandemens impossibles, en rendant *insuffisante* toute grâce distinguée de la prémotion, et qui d'un autre côté *blesseroit la liberté* de l'homme. Il faut donc suivre Alvarez et Lémos, qui abandonnent de bonne foi ceux d'entre les anciens Thomistes qui pourroient avoir embrassé cette opinion. Voilà la première des quatre classes, qu'il faut retrancher.

Je n'ai pas grand regret, me dit M. Fremont d'un air moqueur, à cette petite *entité* ou *qualité active*. Voyons les trois autres classes.

La seconde, repris-je, dit que « le secours actuel, » ou motion de Dieu, ne contient rien de reçu dans » les causes secondes, qui soit ANTÉCÉDENT A LEURS » OPÉRATIONS, MÊME DANS L'ORDRE DE NATURE ET DE » CAUSALITÉ ; mais que c'est Dieu lui-même, ou sa » volonté, EN TANT QU'ELLE EST PRÊTE ET EXPOSÉE POUR » CONCOURIR AVEC LES CAUSES SECONDES, TOUTES LES » FOIS qu'elles opèrent par la nécessité de leur na- » ture, ou QU'ELLES VEULENT OPÉRER PAR LEUR LI- » BERTÉ NATURELLE. Ils soutiennent que la motion de » Dieu ne met dans les causes secondes, QUE L'OPÉ- » RATION DE CES CAUSES, EN TANT QU'ELLE PROCÈDE DU » CONCOURS SIMULTANÉ DE DIEU. »

Cette opinion, s'écria M. Fremont, convient mieux à l'école de Molina qu'à celle des Thomistes. Cette prémotion n'est qu'un concours tout *prêt*, et toujours *exposé*, *toutes les fois que les* causes secondes *veulent opérer par leur liberté naturelle*. Cette opinion n'établit rien *d'antécédent*, nulle priorité *de nature et de causalité*. Ce n'est *que l'opération des causes secondes, en tant qu'elle procède du concours*

simultané de Dieu. Je m'engage à faire recevoir une telle prémotion par lès Molinistes les plus outrés. Voyons la troisième classe.

Elle dit, repris-je, que « l'actuelle motion de » Dieu, qui applique les causes secondes à agir, est » QUELQUE CHOSE DE REÇU EN ELLES AVEC PRIORITÉ DE » NATURE à l'égard de leur action. Si on demande » ce que c'est, ils répondent que C'EST RÉELLEMENT » L'ACTION MÊME DE LA CAUSE SECONDE, en tant qu'elle » procède de Dieu qui l'applique...... Cette prémo- » tion..... N'EST POINT RÉELLEMENT DISTINGUÉE DE LA » DÉTERMINATION ACTUELLE, PAR LAQUELLE LA VOLONTÉ » SE DÉTERMINE ELLE-MÊME. »

Cette opinion, me dit dédaigneusement M. Fremont, n'est différente de la seconde, qu'en ce qu'elle admet dans le concours de Dieu je ne sais quelle *priorité de nature* sur le concours de l'homme. Cette opinion établit je ne sais quoi, qui est *reçu* dans la cause seconde. Mais ce je ne sais quoi vous échappe d'abord ; car il n'est point *réellement distingué de la détermination par laquelle la volonté* de l'homme *se détermine elle-même. C'est réellement l'action même de la cause seconde, en tant qu'elle procède de Dieu qui l'applique.* Ainsi cette opinion rejette toute *qualité active*, même *par manière de disposition passagère.* Elle réduit tout à un simple concours actuel des deux causes indivisibles avec *une priorité de nature* du côté de Dieu.

Comme je vis que M. Fremont ne faisoit que bailler sur le livre et qu'il étoit de mauvaise humeur, je me hâtai de lire la quatrième classe. Elle soutient, lui dis-je, que « la motion prévenante, par laquelle

» Dieu meut et applique les causes secondes à l'ac-
» tion, est en elle quelque chose qui est réellement
» distinguée de leur action, et que c'est un certain
» complément de la vertu active, par lequel la cause
» seconde AGIT ACTUELLEMENT; QUO ACTUALITER AGAT. »

Je remarque ici deux points essentiels, me dit M. Fremont. Le premier est que cette quatrième espèce de prémotion est un concours actuel comme toutes les autres. C'est une motion par laquelle la cause seconde est déjà en mouvement et *en action; quo actualiter agat.* Le second point est un je ne sais quoi, qui est reçu dans les causes secondes, et qui est *réellement distingué de leur action.* Mais qu'est-ce, je vous prie, que cette *chose* reçue dans les causes secondes, et qui est *réellement distinguée de leur action?* Il faut bien que ce soit quelque petite *entité* de l'Ecole. Voyez combien ces bons scolastiques ont embrouillé tout. Soutenez *l'entité* ou *qualité active*, vous *blessez la liberté*, vous renversez la grâce suffisante, vous êtes hérétique avec les théologiens de la première classe. Mais soutenez hardiment *un complément de la vertu active*, vous êtes dans la saine doctrine. Eh! quelle différence trouvera-t-on entre une *qualité active* et *un complément de la vertu active?* Le complément se peut-il faire, selon la philosophie des écoles, autrement que par une qualité? Voilà une différence bien mince et bien frivole, entre la pure foi et l'hérésie, entre la lumière et les ténèbres.

Patience, repris-je, puisque vous avez un si grand besoin des Thomistes, ne méprisez pas tant leur doctrine. Examinez maintenant en quoi les trois der-

nières classes conviennent ensemble. Vous m'avouerez qu'il ne faut pas donner les noms de *prémotion* et de *thomisme* à toutes les opinions bizarres que chaque novateur voudra inventer. Ce seroit déshonorer le thomisme réel. Il faut même le fixer à quelque point essentiel, dans lequel toute cette école soit réunie; autrement vous feriez du thomisme un assemblage ridicule d'opinions qui ne feroient que se contredire, et qui n'auroient rien de commun entre elles.

Je ne trouve dans ces quatre classes, disoit M. Fremont, que vaine subtilité, que philosophie bizarre, que contradictions et galimatias.

Vous trouverez, repris-je, un point essentiel, dans lequel ces quatre classes paroissent d'accord. C'est que la prémotion doit être reconnue pour un *concours prévenant: concursus prævius*. Alvarez et Lémos parlent souvent ainsi devant les papes. Cette école soutient que son concours, quoique *prévenant*, n'est pas moins actuel que le concours *simultané* des autres écoles. De là vient que la première classe réduit la prémotion à une *qualité permanente, mais par manière de disposition passagère,* AVEC L'ACTION DE LA CAUSE SECONDE. Voilà l'action de Dieu *avec celle de la cause seconde* dans un concours actuel. La seconde classe réduit la prémotion, à *Dieu lui-même,....... en tant qu'il est prêt et exposé pour concourir avec les causes secondes,..... toutes les fois qu'elles veulent opérer par leur liberté naturelle.* Elle exclut tout ce qui seroit *antécédent aux opérations* de l'homme, *même dans l'ordre de la nature et de causalité.* Enfin elle soutient que

la motion de Dieu ne met dans les causes secondes QUE L'OPÉRATION DE CES CAUSES, EN TANT QU'ELLE PROCÈDE DU CONCOURS SIMULTANÉ DE DIEU. Voilà la prémotion qui n'a rien d'*antécédent aux opérations* actuelles de la cause seconde; voilà un concours actuel. La troisième classe assure que la prémotion *est réellement l'action de la cause seconde, en tant qu'elle procède de Dieu,...* ET QU'ELLE N'EST POINT DISTINGUÉE DE LA DÉTERMINATION ACTUELLE, PAR LAQUELLE LA VOLONTÉ SE DÉTERMINE ELLE-MÊME. Rien n'est plus évident que ce concours actuel. Enfin la quatrième classe dit que la prémotion *est un certain complément de la vertu active, par laquelle la cause seconde* AGIT ACTUELLEMENT; QUO ACTUALITER AGAT. Voilà la volonté qui *agit* déjà *actuellement* dès que la prémotion arrive; voilà un concours actuel. De là vient que Alvarez dit, en rigide Thomiste, que la prémotion *est un certain milieu entre l'acte premier et l'acte second.* Il ajoute que c'est *un complément de l'acte premier, qui le réduit au second.*

A-t-on jamais oui parler, me dit M. Fremont avec chagrin, *d'un certain milieu entre l'acte premier et l'acte second?* Voilà bien des épines, sans fleurs et sans fruits.

Oui, sans doute, repris-je, il y a *un milieu* ou passage entre l'acte premier, qui est le simple pouvoir, d'où la volonté part, et l'acte second, qui est le terme auquel elle doit arriver. Ce *milieu* est l'action par laquelle on passe du pouvoir à l'acte, qui est le fruit de l'action même. Mais souffrez que je vous ennuie encore un peu pour justifier la distinction que toutes les écoles font entre *l'acte premier*

et l'acte second. Laissons à part, si vous le voulez, ces deux actes qui vous choquent. Considérons, en leur place, deux divers instans. Dans le premier, la volonté n'a que le seul *pouvoir* de choisir entre deux partis ; mais elle a alors ce pouvoir complet, *prochain* (1), immédiat, délié, *dégagé* de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Dans ce premier instant, elle est encore indifférente, en suspens et indéterminée ; elle délibère entre les deux partis pour en choisir un. Dans le second instant, elle n'est plus indifférente et en suspens. Elle se détermine à un parti par l'action même ; elle commence déjà à agir; elle passe déjà du pouvoir à l'acte par l'action ; *quo actualiter agat*, dit toute la quatrième classe des Thomistes. Dans le premier moment, le pouvoir étoit déjà si parfait, qu'on ne pouvoit plus y ajouter que la seule action. Dans le second, il ne survient que l'action toute seule, qui est le simple exercice de ce pouvoir déjà plein et parfait.

Que prétendez-vous conclure de la différence de ces deux instans, me dit M. Fremont ? Tout le monde sait bien qu'il y a un premier instant où la volonté encore indéterminée délibère pour choisir, et un second instant, où elle commence déjà à agir.

Eh bien, lui dis-je, les Thomistes placent leur prémotion, non pas dans le premier instant, qui est celui du pouvoir prochain, délié, dégagé de tout lien ou attrait plus fort que la volonté, mais dans le second, où la volonté commence déjà à *agir actuellement ; quo actualiter agat.*

(1) LÉMOS, tom. III *Panop.* tract IV, cap. XXIII.

S'imaginent-ils, dit M. Fremont, avoir remédié à tout, en plaçant ainsi, selon leur fantaisie, leur prémotion ? Sont-ils les maîtres de la placer où il leur plaira ?

Oui, sans doute, lui répliquai-je. Ils croient être en droit de la placer ainsi, et ils croient lever par cet expédient toute la difficulté. Voici leur raison : Le premier instant est celui du pouvoir prochain, délié et dégagé. C'est l'instant de l'indifférence active, ou vertu de choisir, *vis electiva*. En un mot, c'est le moment précis qui est décisif pour être libre ou nécessité. Ainsi, supposé que cet instant soit libre, tout est fini, et la liberté est sauvée. Pour le second instant, il n'est plus d'aucune importance par rapport à la liberté, parce que, dans le second moment, toute véritable liberté est déjà finie pour un tel acte. On n'est plus libre entre agir et n'agir pas, à l'égard d'un acte, dès qu'on agit déjà actuellement pour le produire ; *quo actualiter agat*. De là vient que toute nécessité qui tombe sur le premier instant, où la volonté doit être libre, indifférente, et maîtresse de son choix, est nommée une nécessité *antécédente*, qui détruit aussitôt le libre arbitre. Mais pour la nécessité qui ne survient qu'au second instant, elle se nomme *conséquente* ; et par là elle ne peut en aucune façon blesser le libre arbitre. Elle arrive trop tard et après coup, quand il n'est plus question de liberté pour un tel acte, puisque cet acte se fait déjà. Eh! quel inconvénient y a-t-il qu'on ne puisse plus ne pas agir, quand on est déjà en action ? Faut-il s'étonner qu'un homme ne puisse pas s'abstenir d'une action en la faisant,

ni joindre la non action avec l'action même ? Une telle nécessité (si toutefois on peut l'appeler ainsi), loin de détruire la liberté, en est le simple exercice. Ce n'est qu'une nécessité que la volonté s'impose librement par son choix.

Voyons, disoit M. Fremont, l'application de tout ceci à la prémotion des Thomistes.

La voici, repris-je. Selon eux, la prémotion ne remonte en aucune façon au premier instant, qui est celui de la liberté, et elle n'arrive qu'après coup dans le second, où il ne s'agit plus de délibération ni de liberté pour agir ou n'agir point, puisque alors on agit déjà. Ainsi, dans le premier moment, on peut parfaitement agir, quoiqu'on n'ait point la prémotion ou concours actuel ; parce que l'action n'est point requise par avance pour pouvoir agir ; autrement il faudroit dire que je ne puis parler que quand je parle déjà, ni ouvrir les yeux que quand je commence à les ouvrir : c'est ce qu'on ne peut dire sans extravagance. Pour le second moment, il ne faut nullement s'étonner de ce qu'on n'y peut plus refuser d'agir, puisqu'il est impossible de n'agir pas en agissant, et de joindre le refus de l'action avec l'action même qui commence déjà. En deux mots, les Thomistes disent de leur concours actuel, quoiqu'ils le croient *prévenant*, tout ce que les autres écoles disent de leur concours actuel, qu'elles ne croient que *simultané*. D'un côté, on peut, du pouvoir le plus prochain et le plus dégagé, agir dans le premier moment, où l'on n'a pas encore ce concours actuel qui est l'action même. D'un autre côte, il n'est pas question de pouvoir n'agir pas

dans le second moment où l'on est déjà en action : *quo actualiter agat.*

Y a-t-il rien de plus ridicule, disoit M. Fremont presque en colère, que de dire d'un concours prévenant, tout ce qu'on diroit d'un concours *simultané* ou non prévenant? S'il prévient l'action, il prévient le second moment, et s'il prévient le second moment, on ne peut le placer que dans le premier. Quoi donc, les Thomistes imaginent-ils un concours qui prévienne la volonté, sans prévenir l'action, ou second moment? C'est vouloir faire du jour la nuit, et d'un cercle un triangle. De plus, si cette imagination étoit autorisée, la grâce purement suffisante seroit l'unique grâce médicinale, et la grâce efficace ou prédéterminante n'auroit rien de médicinal. En voici la preuve claire en deux mots. Ce seroit la grâce suffisante qui rétabliroit la volonté affoiblie de l'homme, qui la guériroit, qui la délivreroit suffisamment, qui la délieroit de tout lien, et qui la dégageroit de tout attrait plus fort qu'elle, pour la faire passer de l'impuissance, qui est sa maladie, au pouvoir prochain, complet, immédiat et dégagé, qui est sa guérison. Quant à la grâce efficace ou prémotion, elle ne viendroit qu'après coup, comme un concours du premier moteur, quand la volonté déjà suffisamment guérie et délivrée de son impuissance, seroit déjà en possession du pouvoir prochain. Cette grâce efficace ou prédéterminante viendroit trop tard, et après coup. Elle n'auroit rien de médicinal, comme Jansénius l'a très-bien remarqué (1). Voilà le renversement du système de saint Augustin.

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II.

Souvenez-vous, repris-je, que je me borne ici à défendre le dogme de foi. Je veux éviter toute partialité entre toutes les opinions permises par l'Église dans les écoles. Je demeurerai donc dans les bornes d'une exacte neutralité entre elles. Souvenez-vous que je ne vous ai rapporté le système des Thomistes qu'en simple historien. Cette savante école ne manquera pas de répondre à vos objections.

Soyez politique tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont; pour moi, je soutiens ouvertement que la grâce suffisante des Thomistes ne suffit pas, puisqu'elle ne guérit et ne délivre point suffisamment la volonté de son impuissance, qui est sa maladie, à moins qu'on n'y ajoute la prémotion ou secours efficace. De là je conclus que la prémotion ou grâce efficace est nécessaire dès le premier moment pour guérir et pour délivrer la volonté, qui demeure impuissante si ce secours lui manque.

Je suis ravi, lui répliquai-je, de vous entendre faire avec franchise cette objection contre les Thomistes. Mais voici Alvarez qui va y répondre : « C'est, » dit-il (1), comme si Dieu faisoit à l'homme un » commandement de voler, comme s'il lui offroit » des ailes, et COMME SI L'HOMME, USANT DE SA LI- » BERTÉ, RÉPONDOIT A DIEU : SEIGNEUR, JE NE VEUX » NI RECEVOIR VOS AILES, NI VOLER. Alors l'homme » SEROIT JUSTEMENT RÉPUTÉ COUPABLE ET REBELLE AU » COMMANDEMENT, quoiqu'il ne pût point voler sans » ailes, puisque ce seroit par sa faute qu'il auroit » empêché Dieu de les lui donner. » La raison que Alvarez donne de ceci est, qu'IL EST AU POUVOIR DE

(1) Lib. III, disp. XVIII. n. 20.

NOTRE VOLONTÉ DE S'EMPÊCHER ELLE-MÊME D'AVOIR CETTE MOTION prédéterminante.

Suivant cette comparaison, me dit M. Fremont, la prémotion est offerte à l'homme pour faire l'acte commandé, comme les ailes lui sont offertes pour voler. *C'est comme si l'homme, usant de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir* votre prémotion que vous me présentez, *ni faire* l'acte que vous me commandez pour mon salut. Voilà une prémotion que Dieu prodigue sans mesure ; elle est comme aux gages du libre arbitre. Mais il faudroit expliquer nettement si la volonté peut sans prémotion dire à Dieu : *Seigneur, je ne veux ni recevoir* votre prémotion, ni faire le bien. Ce refus est un acte réel ; la volonté peut-elle faire cet acte de refus, sans y être prémue ? Je vous le demande ?

Je ne veux point, repris-je, faire dire à Alvarez plus qu'il ne dit en termes formels. Il dit que *l'homme, usant de sa liberté, répond à Dieu : Seigneur, je ne veux point recevoir* votre prémotion. C'est ainsi, selon cet auteur, qu'*il est au pouvoir de notre volonté de s'empêcher elle-même d'avoir cette prémotion* prédéterminante.

Quoi, s'écria M. Fremont, Dieu commence par consulter la volonté de l'homme pour savoir s'il lui plaît ou s'il ne lui plaît pas de recevoir ce don? Dieu attend patiemment la réponse, et la prémotion vient ou ne vient pas, sur l'acceptation ou sur le refus de l'offre? Ainsi la prémotion, loin de prévenir la volonté, ne vient que sur sa permission et pour obéir à ses ordres. Mais, encore une fois, je

demande si la volonté peut faire cet acte d'acceptation ou de refus sans y être prémue ? S'il faut une prémotion pour refuser la prémotion même, cet embarras n'a point de fin. Si ce langage est sérieux et sincère, il est moliniste; et s'il ne l'est pas, c'est un jeu impie sur le dogme de foi. Je conclus que ce discours n'est qu'une comparaison vague d'Alvarez, qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre.

Remarquez, lui dis-je, que c'est, suivant Alvarez, le point essentiel pour justifier Dieu. « Alors, dit-il, » l'homme seroit justement réputé coupable et re- » belle au commandement, quoiqu'il ne pût point » voler. » C'est-à-dire que l'homme n'est *justement réputé coupable et rebelle*, qu'autant que Dieu a *offert* à l'homme la prémotion pour l'acte commandé, et que *l'homme, usant de sa liberté*, lui a *répondu : Seigneur, je ne veux point la recevoir.*

Si Alvarez parle sérieusement, disoit M. Fremont, sa prémotion, loin de conduire le libre arbitre, est soumise au libre arbitre de l'homme qui la tourne comme il lui plaît. J'appelle d'Alvarez aux autres Thomistes.

Au moins écoutez Lémos, lui répliquai-je. Voici ses paroles : « Il faut donc montrer que l'homme qui » a un secours suffisant, sans avoir l'efficace requis » de la part du principe, pour agir actuellement, » auroit néanmoins ce secours efficace, si cet homme » ne manquoit pas à ce secours, et s'il ne dépendoit » pas de lui de l'avoir. Que si cet homme ne mettoit » point un empêchement pour l'opposer à ce secours, » Dieu, qui a commencé en lui donnant le secours » suffisant, et EN LUI OFFRANT DANS LE SUFFISANT

» L'EFFICACE MÊME, iroit plus loin, et achèveroit ce » qu'il a commencé, en lui donnant réellement l'ef- » ficace (1). »

C'est un jeu puéril, s'écria M. Fremont. Il est vrai que Dieu donneroit la prémotion à cet homme, s'il ne la refusoit pas. Mais comment Lémos veut-il que cet homme ne la refuse point, puisqu'il est déjà prému pour la refuser, et qu'il n'a pas la prémotion pour accepter la prémotion même?

Achevez, repris-je, d'écouter Lemos. « C'est, dit- » il, ce qui paroîtra encore plus évidemment par » l'endroit déjà cité de saint Thomas.... QUE SI CECI » EST UNE FOIS DÉMONTRÉ, ON VERRA AUSSITÔT CESSER » CETTE GRANDE DIFFICULTÉ QUI LEUR PAROÎT INSUR- » MONTABLE; il demeurera ÉVIDENT que le secours » suffisant EST VÉRITABLEMENT SUFFISANT, et que ce » n'est point de son côté que l'action manque, mais » qu'elle manque seulement du côté du libre arbi- » tre. D'où il s'ensuit qu'on doit imputer la faute » à l'homme, quand il résiste à ce secours suffisant, » et quand l'efficace lui manque. » Voilà Lémos qui parle précisément comme Alvarez.

C'est à lui, disoit M. Fremont, à expliquer nettement, comment l'homme pourroit sans prémotion user bien de ce secours nommé suffisant. Ce secours suffisant ne l'est qu'en paroles. Cette manière de faire *cesser la grande difficulté*, n'est qu'un galimatias, qui laisse la difficulté tout entière.

Voici, repris-je, ce que Lémos vous répond. « Quoique l'homme, dit-il, ne puisse par son action » ni mériter ni acquérir la grâce sans laquelle il ne

(1) *In Panop.* tom. IV, tract. III, cap. V et VI.

» peut bien agir, il lui est néanmoins JUSTEMENT » IMPUTÉ A DÉMÉRITE de ce qu'il ne fait pas le bien, » parce que la grâce est donnée à tous les hommes, » à moins qu'ils n'y mettent empêchement. Ainsi, » quand ils manquent de grâce, c'est par leur faute, » puisque Dieu est prêt à la leur donner. »

Voulez-vous, disoit M. Fremont, que, selon les Thomistes mêmes, la grâce coule sans cesse comme l'eau des fontaines? J'avoue avec Lémos que *tous les hommes* recevroient la grâce s'ils y étoient disposés. Mais ils y sont indisposés par la concupiscence et par le péché originel.

Quoi, repris-je, Dieu, selon vous, seroit *prêt* à leur donner la grâce médicinale pour les guérir, s'ils n'étoient point malades? Le médecin seroit tout *prêt* à secourir le moribond, s'il se portoit bien? Mais écoutez encore Lémos. « Voici, dit-il, les paroles » de saint Thomas : Quoiqu'un homme ne puisse ni » mériter ni acquérir la grâce par le mouvement de » son libre arbitre, il peut néanmoins S'EMPÊCHER » LUI-MÊME DE LA RECEVOIR. Car Dieu, autant qu'il » est en lui, EST PRÊT A LA DONNER A TOUS.... En effet, » Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, » etc.... La grâce ne manque qu'à ceux qui mettent » en eux un empêchement, comme on impute à un » homme d'avoir tort, S'IL FERME LES YEUX PENDANT » QUE LE SOLEIL ÉCLAIRE LA TERRE, en cas qu'il en » arrive quelque mauvaise suite, quoiqu'il soit vrai » néanmoins qu'il ne peut pas voir, à moins que la » lumière du soleil ne le prévienne. »

Vous voulez donc, me dit M. Fremont, que saint Thomas et toute son école soient molinistes, et que

la

la grâce soit aussi répandue que la lumière en plein midi? Ne voyez-vous pas que saint Thomas n'a voulu parler que du spectacle de l'univers, qui est une lumière ou grâce purement extérieure pour tout le genre humain?

Quoi, repris-je, Dieu sera-t-il justifié, et l'homme sera-t-il inexcusable, parce que Dieu montre au genre humain un beau spectacle, dans un temps où presque tous les hommes n'ont ni des yeux éclairés pour le voir, ni un cœur dégagé pour le sentir? Que diriez-vous d'un peintre qui présenteroit d'excellens tableaux à une multitude d'aveugles, en les menaçant de les punir de mort, s'ils n'en admiroient pas toutes les beautés? Ce seroit une insulte cruelle, et non un spectacle. Est-ce donc là, à votre avis, la démonstration qui fait *cesser la grande difficulté?* Mais écoutez encore patiemment Lémos, je vous en conjure, pour vous détromper de votre grâce purement extérieure. « Concluons donc, dit-il, que Dieu » OFFRE LE SECOURS EFFICACE DANS LE SUFFISANT QU'IL » DONNE. C'est parce que l'homme résiste au suffisant, » qu'il est privé de l'efficace qui lui est offert. C'est » comme si par exemple le Pape donnoit à un homme » l'épiscopat, et comme si, en le faisant évêque, il » lui offroit de le faire ensuite cardinal. N'est-il pas » vrai que si cet homme refusoit l'épiscopat, il seroit » JUSTEMENT PRIVÉ du cardinalat, qui lui seroit » offert? Il faut donc distinguer ici ces divers in- » stans de raison. 1o Dieu donne le secours suffisant. » 2o IL OFFRE A L'HOMME LE SECOURS EFFICACE DANS LE » SUFFISANT QU'IL LUI DONNE. 3o L'homme résiste au

» secours suffisant par sa mauvaise volonté. 4° Dieu, » pour punir cette faute réelle, prive l'homme du » secours efficace. C'EST AINSI QU'IL EST IMPUTÉ A » L'HOMME DE CE QU'IL N'A PAS CE SECOURS, et de ce » qu'il agit mal. »

Voilà, me dit M. Fremont d'un air dédaigneux, *l'épiscopat* qui est la grâce suffisante, et le *cardinalat* est l'efficace; voila *les ailes* d'Alvarez. Lémos assure que la grâce efficace est attachée à la suffisante, comme le cardinalat l'est à l'épiscopat dans sa comparaison. Ce que j'en conclus est que Lémos avoit grand peur quand il parloit si lâchement. Il étoit intimidé par la puissante cabale des Molinistes. Il voyoit que Rome n'étoit pas sans alarme sur une doctrine qu'on disoit ressembler un peu à celle de Calvin. Mais venons au fait. L'homme peut-il par sa seule liberté sans prémotion refuser ou accepter la prémotion même ? Ou bien n'est-ce pas le défaut de prémotion, qui fait que l'homme ne peut point accepter la prémotion qui lui est offerte pour l'acte commandé? Répondez en deux mots clairs et décisifs.

Ce n'est pas moi, repris-je, qui dois répondre. Mais Lémos le va faire. « Il faut répondre, dit-il, » qu'en supposant même sans preuve que dans ce » premier instant l'homme refuse le secours efficace, » ou du moins que ce secours ne lui est pas donné, » LA RÉSISTANCE DE L'HOMME N'EST PAS L'EFFET DE » CETTE PRIVATION DU SECOURS EFFICACE. C'est seule- » ment que l'homme n'écarte pas cet empêchement, » et que cette privation n'empêche pas la résistance. » N'alléguez donc plus la *privation du secours efficace*, comme la cause de *la résistance de l'homme*. Cette

résistance, vous dit Lémos, *n'est pas l'effet de cette privation.*

Encore une fois, me dit M. Fremont, Lémos seroit convaincu d'avoir embrassé le molinisme, si on prenoit sérieusement ces paroles dans toute la rigueur de la lettre.

Voulez-vous, repris-je, qu'il ne parle point sérieusement, quand il a besoin de sauver sa foi ? Mais considérez maintenant les différences essentielles qu'Alvarez et Lémos ont mises entre leur école, et votre parti.

1° Les vrais Thomistes établissent une grâce intérieure et actuelle, qui est aussi générale que *la lumière pendant que le soleil éclaire la terre*. Comme tout homme est éclairé par le soleil, à moins qu'il ne *ferme les yeux* tout exprès, de peur de voir ses rayons, de même tout homme est secouru par la grâce intérieure, à moins qu'il ne lui *ferme* son cœur tout exprès, de peur d'en être rempli pour faire le bien. Au contraire, vous supposez que la grâce est un sentiment de plaisir, que personne ne peut avoir que quand il le sent, et que presque tous les hommes vivent et meurent ne sentant jamais ce plaisir céleste.

2° Les vrais Thomistes, loin de réduire les hommes, comme vous le faites, à une grâce extérieure, disent que *le secours suffisant est véritablement suffisant, et que ce n'est point de son côté que l'action manque, mais qu'elle manque seulement du côté du libre arbitre.* Ils veulent que l'arbitre soit suffisamment délivré et suffisamment guéri de son impuissance, par ce secours qui est proportionné à

son besoin présent, en sorte que, sans attendre la prémotion, et par la seule vertu médicinale de cette grâce vraiment suffisante, il passe jusqu'à un pouvoir prochain, complet, immédiat, délié, et dégagé de tout lien ou attrait plus fort que lui. Ils veulent même que *le secours efficace soit offert dans le suffisant qui est donné*. L'un, selon eux, est attaché à l'autre, et en répond. L'efficace est comme renfermé dans le suffisant. Que peut-on concevoir de plus *suffisant* qu'un secours qui répond de l'efficace, et qui l'attire immédiatement après soi, à moins qu'on ne lui ferme tout exprès son cœur de peur de l'avoir, comme un homme *fermeroit les yeux* tout exprès de peur de voir *la lumière pendant que le soleil éclaire la terre?* Vous soutenez tout au contraire que tout homme qui n'a pas le plaisir supérieur du bien a le plaisir supérieur du mal, et qu'alors les degrés égaux de ces deux plaisirs étant compensés, le plaisir supérieur du mal demeure seul en force et en action par les degrés de vertu qui lui restent libres, en sorte que le mauvais plaisir est alors *le seul ressort qui remue le cœur* de cet homme, que son cœur *est lié plus étroitement* au vice *que* son corps *ne le seroit par des entraves, et par des chaînes de fer* (1), qu'enfin il ne peut faire le bien, éviter le mal, et se garantir de sa damnation, que comme on peut *courir la poste* sans cheval.

J'offre, disoit M. Fremont, de vous montrer trente Thomistes, qui contredisent avec évidence ces aveux

(1) *Défense de l'auteur de la* Théologie du séminaire de Chalons, p. 82. *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaun.* tom. II, pag. 503.

ridicules de Lémos et d'Alvarez, que vous nous vantez tant.

Si ces Thomistes, repris-je, sont plus anciens que les congrégations *de auxiliis*, tout ce qu'ils pourroient avoir avancé, dans la chaleur de la dispute, au-delà des bornes précises qu'Alvarez et Lémos ont fixées devant le saint Siége, est désavoué au nom de cette école entière par les députés qui en ont défendu la cause. Il faudroit mettre ces théologiens excessifs au rang de ceux de la première des quatre classes, qui, de l'aveu d'Alvarez et de Lémos, *blesseroient la liberté* par leur *entité* ou *qualité active*. Si au contraire ils sont postérieurs aux congrégations, ils n'ont pas pu franchir les bornes posées si solennellement par leurs députés, sans s'exposer au danger de favoriser contre leur intention l'hérésie de Calvin et de Jansénius. L'hérésie de Jansénius, qui s'est élevée peu de temps après ces congrégations, rendroit suspect un Thomiste qui paroîtroit avoir travaillé pour rapprocher insensiblement son système de celui de Jansénius et de Calvin, en passant au-delà des bornes fixées par Alvarez et par Lémos.

Eh bien! s'écria M. Fremont, laissons à part tous ces Thomistes, quoiqu'ils soient très-nombreux, je vous offre de produire cent textes d'Alvarez et de Lémos même, qui sont formels contre les lâches mitigations que vous venez de montrer dans ces deux auteurs.

Qu'espérez-vous de ces cent textes? lui répliquai-je. Je veux bien supposer pour un moment sans conséquence, que vous les avez tout prêts pour les

produire. Je mets d'un côté tous les textes que nous venons de lire, et de l'autre tous les cent que vous offrez de me montrer. Dans cette supposition, je vous laisse à vous-même à juger lesquels mériteront la préférence. C'est dans les vôtres que ces Thomistes ont soutenu peut-être avec quelque chaleur et quelque subtilité de dispute leurs préjugés sur une simple opinion d'école, que le saint Siége a permise en attendant qu'il prononçât une décision finale. C'est dans les autres que ces mêmes théologiens députés de leur école ont déclaré solennellement à la face du vicaire de Jésus-Christ ce qu'ils reconnoissent être essentiel à la foi catholique, sur le libre arbitre, et sur le mérite ou démérite de nos mœurs. Encore une fois, je suppose que ces graves théologiens aient nié dans cent divers textes ce qu'ils ont d'ailleurs affirmé comme le dogme de foi. En ce cas, que faut-il faire, je vous le demande devant Dieu? Repondez vous-même, vous qui m'interrogez. Faut-il préférer ce qu'ils avancent pour soutenir leur opinion, à ce qu'ils avouent pour sauver leur foi? Écoutez Alvarez. Après avoir dit que Dieu présente la prémotion pour faire le bien commandé, comme Dieu offriroit *des ailes* à un homme pour le faire voler, et après avoir dit que l'homme qui refuse la prémotion offerte, est comme celui qui *répondroit à Dieu: Seigneur, je ne veux ni recevoir vos ailes, ni voler;* ce théologien conclut que l'homme est *justement réputé coupable et rebelle au commandement*, quand il refuse la prémotion que Dieu lui a présentée ainsi. En même temps Lémos soutient qu'*il est justement imputé à démérite* à l'homme

de ce qu'il ne fait pas le bien,... parce que *Dieu est prêt à lui donner* la prémotion. Il dit que l'homme qui refuse le secours suffisant, auquel l'efficace est attaché, est dans le tort, comme celui qui refuseroit *l'épiscopat*, auquel le Pape joindroit l'offre du *cardinalat*. Il veut que cette homme soit coupable, comme celui qui *fermeroit* les yeux tout exprès, de peur de voir la lumière, *pendant que le soleil éclaire la terre*, et qui tomberoit dans un précipice, faute d'avoir profité du grand jour. « Si ceci est une fois » démontré, dit-il, on verra CESSER CETTE GRANDE » DIFFICULTÉ qui leur paroît insurmontable. Il de- » meurera évident que le secours suffisant est VÉRI- » TABLEMENT suffisant, et que ce n'est point de son » côté que l'action manque, mais qu'elle manque » SUREMENT DU CÔTÉ DU LIBRE ARBITRE. » Vous le voyez, ce n'est que par cet aveu si précis, si réitéré, si solennel, que *la grande difficulté* peut *cesser*, pour sauver la foi. Il faut *démontrer* la chose ; il faut que ce point fondamental *demeure évident* pour conserver le sacré dépôt.

Rien n'est moins *évident*, moins *démontré*, moins intelligible, disoit M. Fremont, que cette prémotion. Elle prévient le second moment, et elle ne remonte pourtant pas au premier ; elle est nécessaire à tout moment, et néanmoins sans elle on peut faire tout ce qu'on voudra ; enfin elle décide nécessairement de tout, et elle laisse néanmoins tout à la décision de la volonté. Voilà des contradictions palpables.

Voulez-vous, lui dis-je, écouter Bellarmin, qui explique la prémotion ?

Un Jésuite thomiste, me répondit M. Fremont, est une chose digne de curiosité.

Bellarmin, repris-je, après avoir rejeté, comme Alvarez et comme Lémos, la *qualité* des Thomistes de la première des quatre classes, avoue qu'il *est nécessaire, de la part de la cause seconde, qu'il y ait une motion de Dieu* (1). Il avoue qu'il faut *une influence ou vertu de Dieu qui meuve et applique la volonté.*

Voilà ce que nous demandons, dit M. Fremont. Tout est décidé par ces mots.

Attendez, poursuivis-je. Bellarmin tempère ceci par les paroles de saint Thomas qu'il rapporte. « Comme la volonté, dit le saint docteur (2), est un » principe actif, qui n'est point déterminé à un » parti, mais qui se tient dans l'indifférence vers » plusieurs objets ; *non determinatum ad unum, sed* » *indifferenter se habens ad multa ;* Dieu la meut » en sorte qu'il ne la détermine point nécessaire- » ment à un parti. Mais sa motion demeure con- » tingente, et non nécessaire, etc. » Voilà une motion qui met la volonté en actuel mouvement, sans *la déterminer à un* acte précis, et qui la laisse dans ce que l'École nomme *contingence*, ou indifférence active *vers plusieurs parties ; indifferenter se habens ad multa.*

Cette motion, me dit M. Fremont, fait infailliblement, et même nécessairement, que la volonté se meuve ; car il y auroit une contradiction, que Dieu

(1) *De Grat. et lib. Arb.* lib. IV. cap. XVI : tom. IV. — (2) *Ethic.* 1. 2. q. X, art. IV.

mût actuellement la volonté, et que la volonté ne fût pourtant pas en actuel mouvement.

Ayez patience, repris-je, et écoutez la suite.

« La manière dont la volonté (libre) reçoit (li-
» brement) cette motion de Dieu, dit Bellarmin,
» n'est autre chose qu'une certaine détermination
» négative, laquelle précède et l'influence de Dieu
» et l'acte que la volonté produit. Cette manière
» consiste en ce que la volonté permet ou ne permet
» pas qu'elle soit mue par l'objet que la raison lui
» présente. On dit que cette détermination est
» négative, parce qu'elle ne consiste point dans un
» acte positif, mais dans la négation de l'acte, quoi-
» que la volonté ne soit pas moins libre pour agir
» que pour n'agir pas. » Voilà, continuai-je, une disposition ou *détermination négative* de la volonté libre, *laquelle précède l'influence* ou motion de Dieu. La volonté qui ne peut point sans motion se mouvoir par un *acte positif*, peut avant *l'influence* ou motion de Dieu se déterminer négativement, et *ne permettre pas* que l'influence la meuve et l'applique à agir.

Prétendez-vous, disoit M. Fremont, que la volonté demeure encore alors indifférente pour permettre son mouvement, ou pour ne le permettre pas ? Son refus d'agir, que vous nommez *une détermination négative*, n'est-il pas un acte réel et positif, qui demande une prémotion du premier moteur?

Le texte que je vous lis, lui répliquai-je, vous répond assez. Cette *détermination négative*, dit l'auteur, est, selon saint Thomas même qu'il cite, un simple *non usage de la règle de la raison... Or il ne*

faut point, dit-il, *chercher d'autre cause que la liberté de la volonté*, de ce *non usage de la raison*, qui produit dans la volonté une *élection déréglée*; *parce qu'il est au pouvoir de la volonté de permettre ou de ne permettre pas qu'elle soit mue* par cette influence de Dieu. Voici la raison pour laquelle il soutient qu'il ne faut point de motion de Dieu à la volonté pour ne permettre pas que la motion de Dieu la meuve. « Il ne peut y avoir, dit-il, aucune » disposition positive qui soit requise par avance » avant l'influence de Dieu, puisque rien de positif » ne peut se faire sans Dieu. Ainsi l'unique chose » requise par avance est la disposition négative. » Tout se réduit donc manifestement à la disposition purement négative de la volonté, qui précède la motion de Dieu. Si la volonté est dans une pure et simple non résistance, la motion de Dieu la met d'abord en acte. Si au contraire la volonté, par une *détermination* purement *négative*, *ne permet pas* que la motion la meuve, elle demeure dans l'inaction.

Vain et captieux discours, s'écria M. Fremont. La volonté dépend de la motion, et non la motion de la volonté.

Ecoutez ce qui suit, repris-je. C'est par là que « la volonté est libre et qu'elle se détermine elle- » même, quoique Dieu la meuve et l'applique à agir, » parce que la motion de Dieu est elle-même au » pouvoir de la volonté, ou que notre volonté, » comme dit Cajetan, se sert librement de la motion » de Dieu ; car si la volonté permet qu'elle soit mue » par l'objet présenté, Dieu l'applique et la meut » pour l'acte. Si au contraire elle ne le permet pas,

» Dieu ne l'applique ni ne la meut. » C'est pourquoi saint Thomas conclut, que dès qu'on suppose *la motion de Dieu, il est impossible que la volonté ne soit pas mue*, parce que la motion n'a lieu, que quand la volonté libre permet son impression par sa non résistance purement négative. « Il est néan» moins possible dans un sens absolu, dit notre au» teur, que la volonté ne se meuve pas pour agir, » parce que la volonté peut ne se disposer point par » une détermination négative à recevoir la motion » de Dieu.... L'opération est libre; parce que l'in» fluence de Dieu ne vient point, à moins que la » volonté ne soit auparavant disposée à la recevoir » par une détermination négative. »

Je vous entends, me dit M. Fremont tout ému. Voilà une prémotion qui est aux ordres de la volonté, et qui dépend de la *détermination négative*. Ce thomisme est un molinisme radouci et déguisé, que Bellarmin, Jésuite, tâche d'insinuer, pour nous donner subtilement le change. Mais le Jésuite ne nous surprendra point.

Vous aurez encore, s'il vous plaît, la patience, repris-je, d'écouter ces derniers mots, qui ne vous plairont pas. « Quoique personne ne puisse résister » à la volonté de Dieu, il reste néanmoins une » entière liberté à la volonté de l'homme, parce que » Dieu, à qui personne ne peut résister, veut que » la volonté de l'homme soit libre, et qu'elle ait ses » actes en son pouvoir; c'est pourquoi il a résolu de » coopérer avec elle, et de l'appliquer et mouvoir, » toutes les fois qu'elle s'y disposera elle-même par » une détermination négative. »

Une telle prémotion, disoit M. Fremont, est laissée au gré de la volonté de l'homme, comme la grâce *versatile* de Molina, et comme le concours *simultané* des philosophes les plus relâchés. Espérez-vous sérieusement, que j'aurai quelque égard au discours d'un Jésuite?

Je consens, répliquai-je, que ce cardinal vous soit d'abord suspect. Mais au moins écoutez le P. Massoulié, dominicain, qui a fait imprimer si récemment à Rome son ouvrage dédié au Pape, après avoir obtenu en faveur de ce livre la permission de la congrégation du Saint-Office, celle du révérend père général de son ordre, et l'approbation expresse du P. Bernardini, professeur de théologie à la Sapience, consulteur de la congrégation de l'Indice, ex-provincial de la province des Dominicains de Rome, et compagnon du révérend père général.

Que dit le P. Massoulié? me répondit M. Fremont. Il ne pourroit point, sans se contredire, affoiblir la prémotion de son école; car il a fait un mélange de son système avec le nôtre, pour se rapprocher de nous, en établissant une délectation prédéterminante.

S'il a cherché, repris-je, à se rapprocher ainsi de nous, vous ne devez point le récuser pour juge sur le vrai thomisme. Ecoutez donc ce Dominicain, vous qui refusez d'écouter les autres plus anciens. « Bellarmin, dit-il (1), qui étoit très-exact, a choisi » les trois principaux endroits, où saint Thomas » enseigne très-expressément la motion préve- » nante.... Autant que je le puis concevoir, Bellar-

(1) *S. Th. sui interpres*; diss. 1, *de div. mot.* q. 1, a. XI; pag. 7.

» min a fort bien pris la très-véritable pensée du doc-
» teur angélique, en expliquant ainsi cette motion.»

M. Fremont se hâta d'examiner si le P. Massoulié parle du même endroit de Bellarmin qui vient d'être cité. Il reconnut que c'étoit précisément le même, et en parut un peu contristé.

Ce n'est pas tout, repris-je. Le Dominicain avoue que le Jésuite « favorise tellement *en cet endroit*, » l'opinion commune des Thomistes, que le plus ri- » gide Thomiste ne devroit pas désirer qu'on en » retranchât une seule ligne. *Adeo communi Tho-* » *mistarum sententiæ favet, ut nequidem unica* » *linea sit, quam rigidissimus Thomista expunctam* » *esse optare debeat*.... Jamais, ajoute le Domini- » cain, on n'a pu rien dire de plus exact pour ex- » pliquer la motion divine. *Quibus accuratius, ad* » *explicationem divinæ motionis, dici nihil unquam* » *potuit.* » Il va jusqu'à désavouer tout ce que *beaucoup de personnes, qui sont hors* des bornes *de l'école de saint Thomas, ont accoutumé de croire, et veulent soutenir* contre cette explication du thomisme. Ensuite le Dominicain déclare que le Jésuite ne s'est pas contenté d'admettre *une motion morale*, qu'il admet *physique*; qu'enfin il ne s'est jamais écarté de cette doctrine qu'il avoit autrefois enseignée à Louvain, comme entièrement conforme aux principes de saint Augustin et de saint Thomas, même avec l'applaudissement des docteurs de cette fameuse université.

Si le P. Massoulié, me répondit M. Fremont d'un ton plus élevé, a fait un aveu qui énerve sa doctrine, et qui dégrade son école, tous les vrais disci-

ples de saint Augustin et de saint Thomas ne manqueront pas de le désavouer en ce point. J'offre de vous produire trente textes de ce Dominicain, qui ne laissent aucune différence réelle entre sa doctrine et la nôtre.

A toute extrémité, repris-je, si ce qu'il dit pour sauver la foi se trouvoit contredit par ce qu'il dit pour soutenir son opinion, il faudroit condamner son opinion, pour sauver sa foi contredite. Je veux bien supposer, par complaisance pour vous, et sans aucune conséquence contre les Thomistes, que vous démontrez pleinement que leur prémotion n'est pas moins nécessitante que votre délectation, tirée de Jansénius et de Calvin. Supposons même que toute l'école des Thomistes demeure entièrement convaincue de votre démonstration; alors cette savante et pieuse école ne pouvant plus douter qu'elle n'ait, contre sa volonté, altéré sa foi pour soutenir son opinion, ne manqueroit pas d'abandonner son opinion pour sauver sa foi. Qu'y gagneriez-vous? En seriez-vous plus avancé? Ne perdriez-vous pas votre dernière ressource? Les Thomistes vous diroient sans doute alors : Imitez notre exemple. Renoncez à votre délectation, comme nous renonçons à notre prémotion, puisqu'elles détruisent également le libre arbitre. N'est-il pas vrai que votre démonstration contre les Thomistes se tourneroit alors contre vous? Il est donc visible que vous n'avez aucun secours réel à tirer de la prémotion des Thomistes. Ils vous désavouent; ils vous condamnent; ils ne se croient catholiques, qu'autant qu'ils croient démontrer une essentielle opposition entre eux et vous.

Si vous démontriez que cette opposition n'a rien de réel, le jansénisme feroit condamner le thomisme, mais le thomisme ne peut jamais sauver le jansénisme. Une simple opinion permise ne peut jamais autoriser une hérésie tant de fois foudroyée, ni obliger l'Eglise à se rétracter sur cette condamnation. Je vous renvoie donc aux Thomistes, pour apprendre d'eux-mêmes que vous ne pouvez en aucun cas espérer chez eux aucun refuge.

Je comprends bien, disoit M. Fremont, que les Thomistes n'avoueront jamais que leur prémotion et notre délectation blessent ou conservent également le libre arbitre. Ils sont trop politiques pour faire ouvertement un tel aveu ; mais le fait est clair comme le jour.

Je vais plus loin, repris-je, et j'ose assurer, sans crainte d'être désavoué par cette vénérable école, que si vos prétendues preuves de conformité entre eux et vous leur paroissoient si spécieuses, qu'elles missent le dogme de foi sur la liberté en péril évident, le danger de la foi suffiroit seul pour les faire renoncer à leur opinion. Ils aimeroient cent fois mieux renoncer à cette opinion d'école sur *le complément de la vertu active*, qui vient du premier moteur, pour ne laisser point au parti janséniste des évasions très-dangereuses contre la foi, et pour n'autoriser point la séduction dont toutes les écoles sont menacées.

Les Thomistes, disoit M. Fremont, ne prétendent point que leur doctrine ne soit qu'une simple opinion permise en attendant un jugement final, ils soutiennent au contraire que le molinisme, qui est

opposé à leur doctrine, est le pélagianisme renaissant en nos jours.

1°, Lui répliquai-je, quand le pape Paul V finit les congrégations *de auxiliis*, il régla que chacun s'en retourneroit chez soi, ajoutant *qu'il publieroit dans un temps convenable la déclaration et décision qui étoit attendue. Dixitque Sanctitas sua, se opportuno tempore promulgaturam declarationem ac determinationem suam.* Ce pontife vouloit qu'en attendant cette décision, tout demeurât en suspens. Le Siége apostolique n'a pas voulu approuver ni l'une ni l'autre opinion; il s'est borné à les permettre également toutes deux, défendant à chacune des deux écoles *d'oser donner à l'autre aucune note ou censure. Nullus partem alteram notâ aliquâ, vel censurâ afficere audeat.* Ce n'est donc qu'une simple permission, en attendant *la décision* promise, et par conséquent tout se réduit à une permission. Aussi nous voyons qu'Alvarez, parlant de cette fameuse dispute, dit qu'une controverse s'est élevée entre des théologiens *catholiques; exorta est inter viros catholicos, etc.* (1). D'un autre côté, le père Serry déclare que le projet informe de constitution, dont on a tant parlé, n'a *aucune force de censure. Nullam, quod jus attinet, censuris illis inesse vim.* Il ajoute que *le systême de Molina peut encore aujourd'hui être soutenu par ses défenseurs, et qu'il n'est permis à personne de le noter par le nom odieux de pélagianisme : nullique fas esse invidiosas illi pelagianismi notas inurere* (2).

(1) ALVAREZ, disp. XXI, n. 13. — (2) *Schola Thom. vindicata*, p. 8.

Ce

Ce n'étoit, dit M. Fremont, qu'un ménagement du saint Siége pour calmer les esprits.

C'est un ménagement pour les deux partis, repris-je, en attendant la décision. Mais vous, qui voulez donner tant d'autorité à la prémotion, ne prenez-vous pas la liberté de la mépriser avec Jansénius, comme une *spéculation sortie de la philosophie d'Aristote*, qui ne fait qu'*embrouiller* la doctrine de saint Augustin dans les livres duquel on n'en trouve pas le moindre *vestige* (1)? Comment pouvez-vous prétendre qu'on est obligé de croire la prémotion, vous qui, loin de la croire, la méprisez comme une imagination d'Aristote?

M. Fremont alloit me répondre. Mais nous vîmes arriver M. Ch. qui n'entend point ces subtiles questions. Son arrivée fit d'abord finir la dispute; je crois qu'elle recommencera demain. Je suis, etc.

QUINZIÈME LETTRE.

Continuation sur la prémotion des Thomistes.

Je vis arriver hier céans M. Fremont bien plus tôt que je ne croyois. Il faut couper court, me dit-il en entrant, et réduire toute notre dispute à un seul point qui décide de tout entre nous. Selon les Thomistes la grâce prédéterminante est efficace par elle-même, c'est-à-dire qu'elle est invincible à la volonté, par un attrait qui lui est supérieur. Voilà ce que vous ne

(1) Jansen. lib. VIII, cap. II.

pouvez réfuser aux Thomistes. Accordez-nous la même efficacité et tout sera fini. Qu'importe à la foi catholique que la grâce soit efficace par prémotion ou par délectation, pourvu que l'une ne soit pas plus efficace que l'autre? La délectation est plus douce que la prémotion, et la prémotion n'est pas moins invincible. Toute votre ressource contre nous est de dire que la prémotion des Thomistes ne tombe que sur *l'acte second* ou second moment, qui est celui de l'action, et qu'elle ne remonte point à *l'acte premier*, ou premier moment qui est celui du simple pouvoir. Mais je vais vous ôter cette évasion en peu de mots qui tranchent la difficulté. Je vous déclare donc les choses suivantes : 1° Notre délectation sera prédéterminante, si vous le trouvez bon : et si vous l'aimez mieux, nous en ferons une prédétermination délectante : vous n'avez qu'à choisir. 2° Nulle prédétermination ne peut être sans délectation, puisqu'on suppose qu'elle détermine la volonté sans la contraindre, et par conséquent avec douceur, persuasion, plaisir, agrément, faisant vouloir et aimer l'objet qu'elle propose. 3° Cette délectation, loin de rendre la prédétermination physique plus dure contre le libre arbitre, est au contraire ce qui la tempère et qui l'adoucit. 4° Pour pousser sans mesure la complaisance et l'amour de la paix, je veux bien que notre délectation ne remonte point au premier acte ou premier moment; je la réduis au second. Je soutiens que cette délectation, nonobstant *sa priorité de nature*, est un concours actuel, un mouvement doux et agréable qui met la volonté *actuellement en action* pour le bien; *quo actualiter*

agat. Nous voilà, malgré vous, bons thomistes dans toutes les formes. Vous ne pouvez vous en dédire. La paix se trouve faite malgré vous, et le jansénisme, réduit à ce thomisme si mitigé, demeure hors de toute atteinte. Le fantôme d'hérésie disparoît, et vous échappe des mains. Que répondez-vous?

L'offre que vous faites, lui répliquai-je, est précisément celle de Jansénius. Si votre délectation prédéterminante est une opinion permise, l'Eglise a grand tort d'avoir condamné le livre de Jansénius; car cet auteur réduit avec la plus grande évidence tout son systême à ce seul point. « Le secours de » Jésus-Christ, dit-il[1], prédétermine physiquement » la volonté afin qu'elle veuille... Il paroît clairement » qu'il est impossible que le secours de la céleste dé- » lectation ne détermine, et même ne prédétermine » pas la volonté, puisqu'il fait qu'elle veut, etc. » Voilà Jansénius aussi thomiste que vous, ou, pour mieux dire, vous demeurez, malgré cet adoucissement, aussi janséniste que Jansénius même.

Oseriez-vous, disoit M. Fremont, *passer sur le ventre* à tous les Thomistes, pour nous venir forcer dans ce retranchement? Voilà une puissante ligue des disciples de saint Augustin avec ceux de saint Thomas. Comment la romprez-vous?

Voici, lui répliquai-je, deux preuves démonstratives, qui vous accablent indépendamment de la question des Thomistes. Mais permettez-moi de vous les expliquer, en vous interrogeant.

1° N'est-il par vrai que votre délectation est un

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. III.

plaisir indélibéré, involontaire, et même purement passif, qui est imprimé dans le cœur de l'homme?

Oui sans doute, dit M. Fremont.

Ce sentiment, poursuivis-je, étant indélibéré, involontaire, et purement passif, comme le plaisir que je ressens tout-à-coup en écoutant une musique, il ne peut pas être l'action involontaire et délibérée de la cause seconde.

J'en conviens sans peine, me dit M. Fremont.

Il peut encore moins, repris-je, être l'action du Créateur, puisqu'il n'est qu'une modification ou disposition passive de la créature.

Que concluez-vous de là? disoit M. Fremont.

J'en conclus, repris-je, ce qui saute aux yeux, savoir, que ce sentiment indélibéré, involontaire, et purement passif de l'homme, n'étant ni l'action du Créateur, ni l'action libre de la créature, il ne peut en aucune façon être le concours actuel de ces deux causes. Si cette délectation n'est pas un concours actuel, elle ne tombe point sur le second moment, qui est celui du concours actuel, ou action des deux causes. Donc elle ne peut tomber que sur le premier moment, et par conséquent elle viole la liberté, de l'aveu de tous les vrais Thomistes. En voilà plus qu'il n'en faut, pour démonter sans ressource le faux thomisme de votre parti, qui n'est qu'un jansénisme masqué. Je serois en plein droit de vous arrêter en cet endroit, et d'y finir notre dispute.

Voyons, dit M. Fremont avec un air de mépris, si votre seconde démonstration sera plus forte que la première.

2°, Repris-je, n'est-il pas vrai que la grâce médi-

cinale et libératrice de Jésus-Christ, que saint Augustin établit au nom de l'Eglise contre Pélage comme nécessaire *à chaque acte, ad singulos actus*, est selon vous, la délectation supérieure du bien?

Comme M. Fremont ne me répondoit rien de net et de précis, je lui dis ces mots : Comment prouveriez-vous votre délectation supérieure et invincible, si vous abandonniez l'autorité de saint Augustin? Que deviendroit votre système, si cette autorité, qui est son unique ressource, venoit à lui manquer?

A ces mots, M. Fremont se hâta de me dire, que la délectation supérieure du bien est sans doute la grâce médicinale et libératrice que saint Augustin établit comme nécessaire *à chaque acte*.

Or est-il, poursuivis-je, que la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, appartient, selon ce Père, au premier instant du pouvoir, et non au second instant de l'action. Donc s'il est vrai que votre délectation supérieure du bien soit la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, elle ne peut pas être la prémotion des Thomistes. D'un côté, cette délectation, si elle est la grâce de saint Augustin, appartient au premier instant. De l'autre côté, la prémotion des Thomistes n'est soutenue par eux comme catholique, qu'à condition qu'elle sera bornée au second instant. Votre délectation ne peut donc pas être la prémotion. Tournez-vous de quelque côté qu'il vous plaira. Si vous voulez que votre délectation soit la grâce de saint Augustin, nécessaire *à chaque acte*, toute l'école des Thomistes vous désavoue, et s'élève contre vous. Si au contraire vous voulez que votre délectation soit la prémotion des

Thomistes, elle ne peut plus être la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, et vous perdez sans ressource l'autorité du saint docteur.

Les Thomistes, dit M. Fremont, croient que leur prémotion est la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, comme nous le croyons de notre délectation supérieure. Ainsi rien n'empêche que nous ne fassions de notre délectation une prémotion nécessaire *à chaque acte*; et que nous ne réunissions dans notre système l'autorité de saint Augustin avec celle de toute l'école de saint Thomas.

Vous vous trompez en ce point, lui dis-je. Les Thomistes admettent une grâce véritablement suffisante, qui est, selon eux, la grâce nécessaire pour pouvoir accomplir *chaque acte*. Ils soutiennent de plus leur prémotion, qui est, selon eux, un secours attaché à la seule action.

La grâce nécessaire *à chaque acte*, me dit M. Fremont, ne doit point, selon saint Augustin, être attachée au premier moment du pouvoir : elle peut être bornée au second moment de l'action, comme la prémotion des Thomistes, et c'est ce qui nous accorde avec eux.

La démonstration du contraire, repris-je, sera courte et facile. Aussitôt j'ouvris un volume de ce Père, où il distingue deux espèces de secours. « Les » uns, dit-il (1), sans lesquels l'action, pour laquelle » ils nous aident, est impossible;... et les autres qui » nous aident, en sorte que l'action peut se faire » quoiqu'ils nous manquent. » Voici les exemples que ce Père donne de ces deux espèces de secours :

(1) *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 : tom. X, pag. 192.

« C'est ainsi, dit-il, que personne ne peut naviguer sans navire, parler sans voix, marcher sans » pieds, et voir sans lumière.... C'est encore ainsi que » personne ne vit bien sans la grâce de Dieu. » Vous le voyez, sans la grâce, la bonne vie est impossible, comme la navigation sans un navire, comme la parole sans une voix, comme la démarche sans pieds, comme la vue des objets sans lumière. En vérité, oseriez-vous soutenir qu'un navire n'est pas requis par avance pour pouvoir naviguer? Saint Augustin vous crie que la grâce nécessaire *à chaque acte* est tout de même nécessaire pour pouvoir bien vivre. Cette comparaison décide de tout entre nous. Voilà cette grâce, qui est attachée par saint Augustin au premier instant du pouvoir, et non au second instant de l'action. Au contraire, la prémotion est attachée par les Thomistes au second instant de l'action, et non au premier instant du pouvoir. Il est donc clair comme le jour que votre délectation ne sauroit être tout ensemble la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, et la prémotion des Thomistes. Optez entre ces deux partis. Si vous placez votre délectation au second instant de l'action, vous vous unissez aux Thomistes; mais saint Augustin vous échappe. Si vous revenez à saint Augustin, en plaçant votre délectation au premier instant du pouvoir, les Thomistes sont contre vous.

La grâce de saint Augustin, me dit M. Fremont, quoique nécessaire *à chaque acte*, n'est attachée qu'au second instant de l'action. Sans elle on a un vrai pouvoir de bien vivre, qui ne passe jamais à l'acte. On peut le faire, mais on ne le fait jamais.

Et si valeamus superare, disons-nous, *nunquam tamen superabimus*. Ainsi votre raisonnement n'est qu'une équivoque captieuse. En un sens, l'homme peut bien vivre sans grâce, et en un autre sens il ne le peut pas. Il le peut d'un pouvoir dont il n'usera jamais, et il ne le peut pas d'un pouvoir qui passe jusqu'à l'acte.

Avez-vous donc oublié, repris-je, que cette grâce est, selon saint Augustin, aussi nécessaire pour la bonne vie, qu'un navire pour la navigation? Que penseriez-vous d'un homme qui viendroit gravement vous dire : Vous êtes inexcusable de ne naviguer point en ce moment, où le magistrat vous l'ordonne, quoique vous n'ayez point de navire, parce que vous avez sans navire un vrai pouvoir de naviguer. Il est vrai que vous n'userez jamais de ce pouvoir, pour en venir à une actuelle navigation. Mais enfin il ne tient qu'à vous d'en user tout-à-l'heure, et puisque vous refusez de le faire, on va vous punir en toute rigueur. Ne répondriez-vous pas qu'un navire est requis par avance, non-seulement pour l'actuelle navigation, mais encore pour le véritable et sérieux pouvoir de naviguer? Ne diriez-vous pas que ce pouvoir de naviguer sans navire est un pouvoir inoui, extravagant et ridicule? Ne soutiendriez-vous pas que ce pouvoir imaginaire de naviguer sans navire est la plus réelle et la plus manifeste de toutes les impuissances? Ne prendriez-vous pas pour juge de votre cause tout le genre humain? Et tout le genre humain ne seroit-il pas indigné de la cruelle folie avec laquelle on voudroit vous punir? Quoi donc, ce qui paroîtroit l'égarement d'un

homme malade d'une fièvre chaude, sera-t-il toujours le dogme fondamental de votre théologie? N'aurez-vous jamais honte de dire, pour sauver la foi et les mœurs, ce que vous rougiriez de dire dans le moindre cas de police? Quand je vous entends dire qu'un juste non prédestiné est inexcusable de n'éviter pas sa chute et son éternelle damnation, sans la délectation supérieure du bien, parce qu'il peut bien vivre, comme on peut naviguer sans navire et parler sans voix, à peine puis-je croire que j'entends de si étranges paroles. Le rire m'échapperoit, si je n'étois saisi d'horreur, et prêt à pleurer à la vue du péril de la foi.

Cette déclamation vague et outrée, s'écria M. Fremont, ne prouve rien. Il y a un vrai pouvoir de faire ce qu'on ne fait jamais.

Personne n'en doute, repris-je. Mais le pouvoir de naviguer sans navire, et de bien vivre sans grâce, est un pouvoir semblable aux contes dont on amuse les enfans. Ce que votre parti nomme la céleste doctrine de saint Augustin, depuis plus de soixante-dix ans, est plus insensé et plus monstrueux que le songe d'un homme endormi, ou que la rêverie d'un malade en délire.

L'homme, me dit M. Fremont, a un vrai pouvoir quoique imparfait de bien vivre sans grâce.

Oui, lui répliquai-je, il a ce pouvoir comme celui de naviguer sans navire. L'un est aussi sérieux que l'autre, ou, pour mieux dire, aussi faux et aussi ridicule, selon saint Augustin. Si ce langage est sincère dans votre bouche, vous êtes pélagien, et s'il n'est pas sincère, vous parlez en pélagien, pour dé-

guiser l'hérésie de Calvin et de Jansénius. Combien est-il honteux pour votre systême, qu'on ne puisse le soutenir qu'en parlant le langage pélagien pour donner le change, et qu'en soutenant que presque tout le genre humain est damné, parce qu'il ne fait pas le bien qu'il peut faire, comme on peut naviguer sans navire, ou parler sans voix? Quand les esprits seront guéris de cette maladie contagieuse, le monde aura peine à croire qu'on ait pu en nos jours se passionner pour un systême si absurde.

Vous renverseriez, disoit M. Fremont, toute la saine théologie, si vous mettiez en doute ce pouvoir de bien vivre sans grâce.

Vous renversez le principe fondamental de saint Augustin, repris-je, en soutenant ce pouvoir. Ce Père ne dit-il pas, que *la très-scélérate impiété* de Pélage consiste à dire que l'homme peut sans grâce vouloir le bien commandé? Il soutient en toute occasion que *l'arbitre n'est délivré* pour vouloir le bien, *qu'autant qu'il* se trouve actuellement *délivré* par la grâce. Il va jusqu'à dire, que sans ce secours l'homme *ne peut pas* même *avoir le libre arbitre* pour le bien. En effet, la volonté de l'homme, surtout depuis qu'elle est malade, ne peut point d'un vrai pouvoir, par ses seules forces naturelles, exercer les actes surnaturels, ou si elle le peut, c'est de ce pouvoir imaginaire dont on peut naviguer sans navire. Ainsi, supposé que votre délectation supérieure du bien soit, comme vous le prétendez, la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, tout juste qui n'a pas actuellement cette délectation supérieure et céleste, est autant dans l'impuissance d'éviter sa chute

et son éternelle damnation, que de naviguer sans navire et de parler sans voix.

Quand saint Augustin, disoit M. Fremont, nie le pouvoir de bien vivre sans grâce, il ne parle que du seul parfait pouvoir, qui est joint à l'acte.

Si cette dernière évasion de votre parti, repris-je, avoit lieu, il faudroit avouer que Pélage auroit remporté une victoire complète sur le saint docteur. En ce cas Pélage n'auroit pas manqué de lui parler ainsi : Vous voilà donc enfin réduit à avouer que chaque homme peut d'un vrai pouvoir bien vivre, mériter et se sauver, sans aucun secours de grâce, quoiqu'il n'arrive jamais que personne le veuille faire. *Et si valeamus superare, nunquam tamen superabimus* (1). Il est vrai, par une espèce de hasard, ou plutôt par le libre choix des hommes qui craignent la peine dans les travaux difficiles, qu'il n'arrive jamais qu'un homme se sauve sans grâce. Mais enfin, quoique la chose soit très-difficile et sans exemple, chacun est néanmoins le maître d'en venir à bout, quand il lui plaira. N'est-ce pas cette présomption, et cette *très-scélérate impiété*, que saint Augustin vouloit déraciner du cœur de l'homme ? N'est-ce pas contre elle qu'il crie qu'une volonté est autant dans l'impuissance de bien vivre sans grâce, qu'un homme de naviguer sans navire ?

Que voulez-vous conclure de ces longs raisonnemens, me dit M. Fremont. Nous parlons ici du thomisme, et vous nous donnez le change, en parlant de saint Augustin.

(1) *Theolog. dogm. et mor. ad usum Sem. Catalaun.* tom. III, pag. 21.

Je soutiens, repris-je, que votre délectation ne peut être tout ensemble la grâce de saint Augustin nécessaire à chaque acte, et la prémotion des Thomistes. La grâce de saint Augustin est arrachée au premier instant du pouvoir pour la bonne vie, comme un navire l'est pour la navigation. Encore une fois, est-il permis de dire d'un navire, ce que les Thomistes disent de leur prémotion, savoir qu'elle n'est point requise par avance pour pouvoir agir, et qu'elle est l'action même? Oseriez-vous dire sérieusement qu'un navire n'est point requis par avance pour pouvoir naviguer, parce qu'il est la navigation même? Quel homme ne riroit s'il entendoit parler ainsi? La grâce de saint Augustin est précisément, selon lui, pour la bonne vie, comme le navire est pour la navigation. Cette grâce est requise par avance pour pouvoir bien vivre, et elle n'est point la bonne vie, à laquelle elle nous prépare. Donc si votre délectation est cette grâce de saint Augustin, elle ne peut point être la prémotion des Thomistes.

Vous subtilisez trop, disoit M. Fremont, sur une comparaison un peu forte que saint Augustin ne fait qu'en passant entre la grâce et un navire.

Cette comparaison, repris-je, est employée par ce Père, pour expliquer son principe fondamental contre l'hérésie pélagienne. Mais voulez-vous voir comment le chef de votre parti a parlé naturellement en supposant, comme vous, que cette grâce de saint Augustin est la délectation supérieure du bien? Le P. Quesnel vous déclare qu'un homme, sans cette délectation supérieure, peut faire le bien et éviter la damnation, comme on peut *courir la poste* sans

cheval [1]. Voilà une comparaison aussi forte que celles de saint Augustin. Un cheval n'est pas moins requis par avance pour pouvoir *courir la poste*, qu'un navire pour naviguer. C'est ainsi qu'on parle, quand on pense comme votre parti.

Au contraire, les Thomistes veulent que leur prémotion ne tombe en aucune façon sur le premier moment du vrai pouvoir, et qu'elle soit bornée au second moment de l'action. Ils soutiennent que la volonté a dans le premier moment, indépendamment de la prémotion réservée au second, un secours suffisant, c'est-à-dire proportionné à sa foiblesse et à la difficulté présente de l'acte commandé, en sorte que ce secours lui donne un pouvoir prochain, immédiat, délié, et dégagé de tout attrait plus fort qu'elle, pour accomplir cet acte. Oseriez-vous employer le saint et terrible nom de Dieu pour assurer que vous êtes thomiste à cette condition essentielle? Abjurerez-vous de bonne foi le sentiment du P. Quesnel qui assure que la volonté de l'homme peut, sans la délectation supérieure du bien, accomplir le commandement, comme on peut *courir la poste* quand on est à pied?

Il est clair comme le jour, dit M. Fremont, que la prémotion des Thomistes n'est pas moins requise par avance que notre délectation pour établir le vrai pouvoir.

S'il étoit vrai, repris-je, que la prémotion des Thomistes fût évidemment semblable en ce point essentiel à la délectation de Calvin et de Jansénius, la prémotion ne justifieroit pas la délectation, mais au

(1) *Trad. de l'Eglise rom.* tom. III, p. 2, ch. IV: art. II.

contraire la délectation déjà condamnée feroit condamner la prémotion même. C'est ce que je vous laisse à démêler avec les Thomistes. Il est évident que votre délectation calvinienne tombe sur le premier moment, qui est essentiel à la liberté. Les Thomistes abandonneroient leur prémotion, si vous leur démontriez qu'elle fût de même. Mais ils ne manqueront pas de vous répondre d'une manière digne de leur zèle pour la pure foi. Ainsi vous voyez par avance, que quand vous pourriez faire quelque chose contre eux, vous ne pourriez jamais rien faire pour vous.

M. Fremont me dit alors qu'une hérésie qu'on ne sauroit distinguer nettement du thomisme, ne pouvoit être que chimérique.

Je suppose, repris-je, qu'un homme sensé et ignorant touchant ces questions, vous paroît alarmé sur le jansénisme condamné tant de fois par l'Eglise. Vous riez de sa crédulité, vous avez pitié de sa prévention, vous lui parlez ainsi : Ce jansénisme, qui vous fait tant de peur, n'est qu'un fantôme dont on menace les petits enfans. Quoi, vous répond-il, seroit-il donc possible que l'Eglise fût visionnaire, jusqu'à courir follement depuis tant d'années après ce fantôme ridicule? Quoi, n'y a-t-il point de gens nommés Jansénistes, qui croient que certains commandemens sont impossibles aux justes mêmes? Oseriez-vous répondre en ces termes à celui qui vous auroit fait cette objection? L'Eglise s'imagine voir des hérétiques jansénistes; mais il n'y en a aucun sur la terre; car nous sommes tous persuadés que les commandemens de Dieu sont possibles aux justes

qui tombent, comme il vous est possible de *courir la poste sans cheval, de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, de voir sans lumière*. Cet homme ne croiroit-il pas que vous seriez dans un délire manifeste? Quoi, Monsieur, vous diroit-il, peut-on accuser l'Eglise d'un aveuglement si incroyable sur une preuve si insensée?

Toute la différence qui est entre les Thomistes et nous, disoit M. Fremont, est qu'ils vous accordent un pouvoir délié et dégagé sans prémotion, au lieu que nous disons que ce pouvoir n'est pas entièrement dégagé et délié. Mais nous avons raison, et nous parlons de bonne foi pendant qu'ils ont tort, et qu'ils déguisent leur doctrine. Si l'arbitre étoit suffisamment délivré et guéri par la grâce suffisante, cette grâce molinienne auroit toute la vertu libératrice et médicinale pour guérir l'impuissance de notre volonté jusqu'à la faire passer au pouvoir prochain. Ainsi la grâce efficace n'arriveroit qu'après coup, quand l'arbitre seroit déjà suffisamment délivré, guéri, et rétabli dans ce pouvoir. C'est ce que les vrais disciples de saint Augustin ne peuvent jamais souffrir. Vous n'avez jusqu'ici rien répondu à cette objection. Qu'est-ce que vous y répondez?

Les Thomistes, que cette objection attaque directement, lui dis-je, ne manqueront pas d'y répondre. Pour moi, loin d'avoir besoin d'y faire aucune réponse, je prends votre objection contre cette école, comme une preuve démonstrative de l'opposition essentielle qui est entre elle et votre parti. Vous voulez un arbitre qui ne soit ni suffisamment guéri de son impuissance, ni délivré, ni dégagé d'un lien

ou attrait plus fort que lui, toutes les fois que la délectation supérieure du bien manque au juste. Au contraire, tous les vrais Thomistes veulent, indépendamment de leur prémotion, un arbitre suffisamment guéri de son impuissance par la grâce suffisante, laquelle lui donne suffisamment un pouvoir prochain. Ils soutiennent que la volonté de l'homme a par cette grâce, sans la prémotion, un arbitre suffisamment délivré de tout ce qui le captiveroit, en un mot, une volonté dégagée de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Jansénius n'avoit-il pas raison de dire que la prémotion des Thomistes est *diamétralement* et capitalement opposée à la délectation qu'il veut autoriser par saint Augustin ?

Vous perdez sans cesse de vue, disoit M. Fremont, que la nécessité, par laquelle nous soutenons que la volonté est liée, n'est qu'une nécessité relative et partielle.

Cette nécessité, je vous l'ai déjà démontré, lui dis-je, est précisément celle de Calvin. Les Thomistes ne l'ont jamais admise ni tolérée. Elle est toute nouvelle et inouie à cette école. Ils n'admettent, comme tous les congruistes, qu'une nécessité purement *conséquente*, laquelle n'est point à proprement parler une nécessité, puisqu'elle n'est que le simple exercice de la liberté, telle qu'Adam même l'exerçoit au Paradis terrestre. Cette nécessité se réduit à dire qu'on ne peut plus n'agir point, quand on agit déjà.

Je remarque de plus en plus, me dit M. Fremont d'un ton hautain et sévère, que vous avez une idée pélagienne de la liberté. Vous êtes dans le faux préjugé

préjugé des philosophes présomptueux qui ont cru que l'homme n'est point malade et impuissant pour faire le bien. Je pardonne à Aristote, philosophe païen, d'avoir dit que la liberté est *le pouvoir d'agir ou de n'agir pas, quand on a tous les secours requis par avance pour l'action.* Mais je ne le pardonne pas à des Chrétiens.

Les Thomistes, repris-je, sont par malheur aussi pélagiens et aussi païens que moi sur ce point. Personne n'a adopté plus fortement qu'eux cette définition d'Aristote, que Jansénius ne pouvoit souffrir. Vous en voyez bien la raison, qui saute aux yeux. Quand on soutient une grâce qui n'est pas nécessitante, on y joint sans peine une réelle liberté. Mais on veut éluder la vraie définition de la liberté, quand on soutient un attrait qui nécessite.

La volonté, disoit M. Fremont, a perdu sa première liberté, en péchant.

Eh ! voilà précisément ce que je soutiens contre vous, repris-je. Le pouvoir de faire le bien sans grâce, par lequel vous voulez nous donner le change, est imaginaire. L'arbitre ne peut rien pour la piété, qu'autant qu'il est déjà délivré de son impuissance par une grâce suffisamment médicinale et libératrice. C'est en vain que vous voudriez nous donner une *capacité* naturelle, ou *flexibilité* de la volonté pour un véritable pouvoir. La capacité de recevoir un secours quand elle est toute nue et toute vide, n'est pas le secours même, dont elle nous rend seulement capables, sans nous le donner. J'avoue que les hommes naissent pélagiens, en ce qu'ils ne connoissent point, sans la lumière de la

foi, l'impuissance où le péché originel nous a réduits, et la nécessité d'une grâce intérieure. Mais pour la notion du libre arbitre, elle est la même dans tous les hommes exempts de prévention. J'offre de vous démontrer que saint Augustin convenoit avec les Pélagiens mêmes de cette notion commune. Tous les Thomistes, suivant saint Thomas, l'ont embrassée unanimement. « Faut-il, dit saint Augustin (1), approfondir ces livres obscurs, pour » apprendre que nul homme ne mérite ni blâme ni » punition,... quand il ne fait point ce qu'il ne peut » pas faire? N'est-ce pas ce qui est chanté sur les » montagnes par les bergers, par les poètes sur les » théâtres, par les ignorans dans leurs assemblées, par » les savans dans leurs bibliothèques, par les maîtres » dans les écoles, par les évêques dans les lieux sa» crés, et par le genre humain dans tout l'univers? »

Voulez-vous donc, disoit M. Fremont, faire les bergers juges de la théologie?

Non, sans doute, repris-je, mais je veux que les théologiens, en soutenant la nécessité de la grâce, ne blessent ni n'obscurcissent jamais cette notion de libre arbitre que Dieu a imprimée dans tous les cœurs, même des bergers. Cette vérité n'est pas moins reconnue *par les ignorans dans leurs assemblées*, que *par les savans dans leurs bibliothèques*. Telle est la voix commune de la nature entière. La théologie doit être en ce point d'accord, non-seulement avec la définition d'Aristote et des autres philosophes, mais encore avec les vers des poètes récités sur les théâtres. C'est un dogme qui est tout ensemble populaire,

(1) *De duab. Anim.* cap. XI, n. 16: tom. VIII, pag. 85.

philosophique et théologique. *Les évêques* doivent enseigner *dans les lieux sacrés* le même libre arbitre que *les bergers chantent sur les montagnes.*

Voulez-vous, disoit M. Fremont, réduire le traité de la grâce aux chansons des bergers ? N'est-ce pas une question arbitraire, subtile et obscure, une spéculation qui importe peu pour la pratique ?

C'est de la réalité du libre arbitre, lui répliquai-je, que dépend toute la règle des mœurs. Si vous ébranlez ou si vous obscurcissez le libre arbitre par des subtilités, tout est perdu. C'en est fait ; il n'y a plus ni mérite ni démérite, ni vice ni vertu, ni blâme ni louange, ni récompense ni punition, ni enfer ni paradis. Ainsi il faut réprimer très-sévèrement quiconque ose obscurcir par des spéculations subtiles ce dogme fondamental de la foi et des mœurs. Les impies de notre temps font tous les jours les derniers efforts de subtilité pour éluder ce dogme essentiel à la religion et aux bonnes mœurs. Ils profitent même de l'erreur de votre parti en ce point pour renverser d'une façon très-séduisante cette vérité capitale. Ainsi il faut retrancher toute subtilité qui leur donneroit des prétextes pour ébranler ou pour obscurcir cette vérité.

Croyez-vous, disoit M. Fremont, que les livres des Thomistes ne soient point obscurs ?

S'il étoit arrivé aux Thomistes, repris-je, de n'avoir pas assez mis au plus grand jour, et dans la plus parfaite sûreté, la notion commune du libre arbitre, ils seroient sans doute obligés de justifier leur opinion, en *démontrant*, comme parle Lémos, qu'ils lèvent *la grande difficulté* en faveur de la li-

berté des hommes. Nous n'avons point besoin, dit saint Augustin, *d'approfondir des livres obscurs*, pour y trouver cette liberté. Il faut que tous les livres s'accordent en ce point avec les chansons *des bergers*, et avec les préjugés populaires *du genre humain dans tout l'univers*. Les Thomistes ont suivi cette notion, qui est celle d'Aristote, de toutes les écoles, de tous les peuples, et du monde entier. Pour votre parti, il suit Jansénius, qui a inventé, selon son pressant besoin, un ridicule fantôme de libre arbitre, pour l'accommoder, comme Calvin, à sa délectation nécessitante.

La prémotion, réduite aux bornes que vous lui donnez, disoit M. Fremont, n'est point une grâce du Sauveur. Elle n'est ni médicinale, ni libératrice. Elle n'est, ainsi que Jansénius a raison de le soutenir, que *comme un concours général dans l'ordre surnaturel* (1). En parlant ainsi il me lut ces autres textes de Jansénius. « Le secours de Jésus-Christ » n'est nullement le même... Le secours de Jésus-Christ » répugne CAPITALEMENT à cette prédétermination.. Je » ne trouve dans saint Augustin aucun vestige de » cette spéculation.... Autant que je le puis com» prendre, il n'y a aucun endroit de tous les ou» vrages de ce Père, qu'on puisse produire, qui ex» prime cette prédétermination comme étant la » grâce de Jésus-Christ. On y trouve seulement cer» tains discours généraux, comme quand ce Père » dit que Dieu nous ôte le cœur de pierre, qu'il » fait que nous voulions le bien, et que nous le fas» sions, qu'il opère le vouloir et l'action, et qu'il

(1) *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

» donne à la volonté des forces très-efficaces... Mais » dans tous ces textes et autres semblables, il n'y a » pas un seul trait qui signifie que ceci s'accomplit » par cette prédétermination qui vient de la philoso- » phie...... Non-seulement elle ne peut être prouvée » par aucun témoignage de saint Augustin, mais » encore elle embrouille, par une confusion inex- » plicable, toute la doctrine que ce Père explique » en mille endroits...... Ceux qui l'enseignent sont » plutôt disciples d'Aristote que de saint Augustin. »

Après avoir écouté cette lecture je parlai ainsi à M. Fremont : Vous m'avez épargné bien de la peine, car vous venez de confirmer tout ce que j'ai dit : me voilà dispensé d'en donner la preuve. Je n'ai qu'à mettre à profit les paroles de Jansénius contre Jansénius même, et contre tous ses disciples. Il en résulte que la doctrine des Thomistes, loin d'être la vôtre, comme vous voudriez le faire entendre, *y répugne capitalement*. La prémotion des Thomistes n'est pas même, selon Jansénius, une *grâce de Jésus-Christ*. Ce n'est qu'un secours du Créateur, et par conséquent elle n'exclut point l'hérésie pélagienne. Elle n'est qu'une *motion*, ou *comme un certain concours général* de la première cause, pour mettre la seconde en mouvement par rapport à tout acte même naturel et vicieux. Elle n'a rien de médicinal, rien qui opère la délivrance de notre volonté. Vous ne sauriez jamais métamorphoser cette espèce de *concours général* du Créateur, en un sentiment de délectation indélibéré et involontaire de la créature, sans lequel la volonté de l'homme, devenue impuissante par le péché, ne puisse être ni

guérie, ni délivrée, ni dégagée de son impuissance pour faire aucun bien. Ce seroit vouloir *embrouiller* toutes choses, comme Jansénius le dit, par *une incroyable confusion*, et confondre ce qui n'est, selon les Thomistes, que la simple action libre, avec un plaisir indélibéré et involontaire, sans lequel l'action est impossible.

Il est vrai, dit M. Fremont, que Jansénius a beaucoup mieux pris le sens de saint Augustin que ces bons Thomistes, qui ne lisoient guère le texte du saint docteur, ou qui le lisoient mal, parce qu'ils étoient entêtés de leur philosophie d'Aristote. Mais ils n'ont pas laissé d'être pour nous, et les Dominicains se sont intéressés à notre controverse.

Ecoutez M. Pascal, repris-je. Ce témoin ne doit pas vous être suspect. Voici comment il fait parler un Janséniste qui l'instruit de l'état où l'école des Dominicains se trouvoit au temps de M. Pascal. « Voyez, » disoit ce zélé Janséniste à M. Pascal (1), si vous ne » connoissez point des Dominicains, qu'on appelle » nouveaux Thomistes; CAR ILS SONT TOUS COMME LE » P. NICOLAÏ. » Puis il parle d'un Janséniste qui refuse de donner le nom de *prochain* au pouvoir qu'il admet pour sauver le libre arbitre. Un disciple de M. Le Moine s'écrie aussitôt : « Il est donc héré- » tique.... Demandez-le à ces bons pères. Je ne les » pris pas pour juges, dit M. Pascal, car ils consen- » toient déjà d'un mouvement de tête. » Voilà les *Dominicains*, qu'il lui plaît de nommer *nouveaux Thomistes*, lesquels condamnoient unanimement comme hérétiques, tous les prétendus disciples de saint Au-

(1) Ire *Lett. Prov.*

gustin, qui refusoient alors de reconnoître un *pouvoir prochain* actuellement *délié, dégagé, proportionné, présent, et tout prêt pour l'usage.* M. Pascal a beau se jouer avec art de ce mot de *prochain*, qu'il nomme *barbare.* Tous les vrais Thomistes comprirent sans peine que ce mot est capital, pour exprimer un pouvoir présent et dégagé. En effet ce qui est *barbare* et même ridicule, est de vouloir payer les hommes, quand il s'agit de leur foi et de leur salut, par ce chimérique pouvoir qu'on nomme éloigné, tel que celui de *naviguer sans navire,* ou de *parler sans voix,* ou bien celui de *courir la poste sans cheval,* comme parle le P. Quesnel. Le monde sincère et sensé ne s'accommodera jamais d'un si faux et si imaginaire pouvoir, quand il s'agit de naviguer ou de courir la poste, à plus forte raison quand il s'agit d'éviter le péché et la damnation éternelle. Le monde veut en toute affaire sérieuse, non un pouvoir embarrassé, lié et éloigné, c'est-à-dire un demi-pouvoir, un pouvoir qu'on auroit, et que l'on n'a pas actuellement, parce qu'il faudroit y ajouter ce qui y manque. Le monde veut un pouvoir présent, effectif, proportionné au besoin, qui soit mis tout entier dans la main d'un libre arbitre prévenu par la grâce, et qui se trouve actuellement dégagé de tout attrait plus fort que lui. En un mot, on veut un pouvoir, qui ne soit point une réelle impuissance pour le moment présent où il s'agit de la décision. Voilà néanmoins ce que M. Pascal trouve ridicule et *barbare.* Il soutient précisément la même chose contre la grâce suffisante des Thomistes. « Leur doctrine, dit-

» il[1], est bizarre... Ils sont d'accord avec les Jésuites, » d'admettre une grâce suffisante donnée à tous les » hommes.... Les Dominicains, ajoute M. Pascal, » ne laissent pas de dire que tous les hommes ont la » grâce suffisante. » Sa ressource est de calomnier cette savante école, en ajoutant : « Mais ils le disent » sans le penser. » Quelle affreuse accusation! C'est dire que les Thomistes ne paroissent catholiques, qu'en disant qu'ils le sont *sans penser* à l'être, et qu'ils soutiennent l'hérésie, en faisant semblant de la condamner, pour tromper l'Eglise. Mais ce n'est pas tout. « Les Jésuites, dit-il, sont venus ensuite, » qui disent que tous ont des grâces effectivement » suffisantes. On consulte les Dominicains sur cette » contrariété. Que font-ils là-dessus? ils s'unissent » aux Jésuites. Ils font par cette union le plus grand » nombre. Ils se séparent de ceux qui nient ces grâces » suffisantes. Ils déclarent que tous les hommes en » ont. Que peut-on penser de là, sinon qu'ils autori- » sent les Jésuites? » Voilà les Thomistes qui, de l'aveu de M. Pascal, étoient *séparés* de son parti, et *unis aux Jésuites* contre le système de Jansénius, il y a environ soixante ans. C'étoit même l'école des Thomistes qui fit *par cette union le plus grand nombre* contre les Jansénistes, et par conséquent la décision en Sorbonne contre la prétendue doctrine de saint Augustin. C'est en cette occasion que M. Pascal fait parler ainsi un Dominicain : « Les Jésuites, » qui, dès le commencement de l'hérésie de Luther » et de Calvin, s'étoient prévalus du peu de lumière

[1] *IIe Lett. Prov.*

» qu'a le peuple pour discerner l'erreur de cette
» hérésie, d'avec la vérité de la doctrine de saint
» Thomas, avoient en peu de temps répandu par-
» tout leur doctrine avec un tel progrès, qu'on les
» vit bientôt maîtres de la croyance des peuples,
» et nous en état d'être décriés comme des Calvinis-
» tes, et traités comme les Jansénistes le sont aujour-
» d'hui, si nous ne tempérions la vérité de la grâce
» efficace par l'aveu au moins apparent d'une suffi-
» sante. Dans cette extrémité, que pouvions-nous
» mieux faire pour sauver la vérité, sans perdre notre
» crédit, sinon d'admettre le nom de grâce suffisante,
» en niant néanmoins qu'elle soit telle en effet. Voilà
» comment la chose est arrivée. » Vous le voyez, si
on croit M. Pascal, les Dominicains ont lâchement
trahi la vérité de peur *d'être décriés comme calvinistes*, tant les Molinistes étoient *les maîtres de la croyance des peuples*. Aussi cet écrivain parle-t-il
ainsi à toute l'école des Dominicains : « Allez ;... votre
» ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il aban-
» donne cette grâce qui lui avoit été confiée, ... qui
» avoit été mise comme en dépôt entre vos mains... Elle
» se trouve comme délaissée par des intérêts si indi-
» gnes. Il est temps que d'autres mains s'arment pour
» sa querelle... Pensez-y bien,... et prenez garde que
» Dieu ne change ce flambeau de sa place, et qu'il
» ne vous laisse dans les ténèbres et sans couronne. »

Ce n'étoit qu'une équivoque, me dit M. Fremont, par laquelle les Thomistes intimidés éludoient la persécution.

Point d'équivoque, repris-je. Les Thomistes ont d'abord soutenu, contre votre parti, que le pouvoir

prochain et la grâce réellement suffisante sont des points essentiels à la foi. De quel droit répondez-vous qu'ils n'ont soutenu ainsi la foi que par une équivoque ; et qu'ils ont admis un *nom* trompeur en niant le fond de la chose qu'ils reconnoissoient essentielle à la foi catholique? C'est faire de cette docte et pieuse école une troupe d'hypocrites, d'impies et de scélérats. Mais de grâce, achevez d'écouter M. Pascal, pour apprendre de lui à ne dire jamais contre votre conscience que vous êtes thomiste. « Si je nie » la grâce suffisante, dit-il à un Thomiste, je suis » janséniste. Si je l'admets comme les Jésuites,..... » je serai hérétique, dites-vous ; et si je l'admets » comme vous,... je pèche contre le sens commun, » et je suis extravagant, disent les Jésuites. Que » dois-je donc faire dans cette nécessité inévitable » d'être ou extravagant, ou hérétique, ou janséniste? Et en quels termes sommes-nous réduits, » s'il n'y a que les Jansénistes qui ne se brouillent » ni avec la foi, ni avec la raison, et qui se sauvent » tout ensemble de la folie et de l'erreur ! ».

Tout cela est vrai à la lettre, crioit M. Fremont piqué et ému, M. Pascal ne dit rien de trop.

Si les Thomistes, repris-je, *péchent contre le sens commun, s'ils extravaguent, s'ils se brouillent avec la raison,* s'ils sont tombés dans *la folie,* pourquoi voulez-vous faire de cette folie votre unique ressource pour sauver votre foi? Comment n'avez-vous point de honte de donner tant d'autorité à une école, qui en est, selon vous-même, si indigne par sa mauvaise foi et par sa folie ?

Cette école, disoit M. Fremont, soutient la pure

foi, en soutenant avec nous la grâce efficace par elle-même. Mais elle tombe dans une espèce de folie, en soutenant contre nous une grâce suffisante d'une suffisance de proportion au degré de concupiscence, en sorte qu'elle délivre, qu'elle répare, qu'elle guérisse, qu'elle délie, qu'elle dégage suffisamment la volonté de son impuissance pour la faire passer jusqu'au pouvoir prochain, complet, immédiat et dégagé, sans grâce efficace....

Ne voyez-vous pas, lui répliquai-je, que les vrais Thomistes sont essentiellement opposés à vous dans le point même où vous les appelez en vain à votre secours? Vous prenez pour grâce efficace un plaisir indélibéré, qui est plus fort que la volonté, et qui la détermine au moment où elle doit être indifférente, indéterminée, et laissée à son libre choix. Au contraire, les Thomistes ne mettent cette grâce efficace que dans un concours actuel et prévenant, qui est bornée au second moment, où l'action est déjà commençante. Voilà une différence bien essentielle. De plus ils vous déclarent qu'ils ne soutiennent cette opinion d'un *concours prévenant*, qu'à condition qu'il sera démontré qu'il n'affoiblit en rien la suffisance de proportion qu'ils attribuent à leur grâce suffisante, pour délivrer et pour dégager suffisamment la volonté de l'homme, en sorte qu'elle passe sans prémotion jusqu'à un pouvoir prochain, complet, immédiat, et dégagé de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Voilà encore une autre différence capitale et décisive, qui est sans réplique.

Plus on examine de près cette suffisance de proportion, avec ce pouvoir dégagé, disoit M. Fremont,

plus on est tenté de dire avec nos amis de Douai que les Thomistes *se servent de manières de parler nouvelles, ineptes, et inconnues à saint Augustin.*

Ne diriez-vous point aussi, lui répliquai-je, ces paroles de l'un de ces amis de Douai (*) ? « Je serois » ravi, s'il étoit temps de prendre l'essor, et la li- » berté de parler comme saint Augustin. J'avoue » n'avoir point assez de connoissance des affaires du » temps pour en juger... Est-ce qu'il n'est point » présentement vrai, que la grâce suffisante des » Molinistes est une erreur, ET CELLE DES THOMISTES » UNE SOTTISE? Quant à nous, par la grâce de Dieu, » nous sommes bien persuadés qu'on feroit mieux » de parler le langage des anciens ; mais nous » croyons ne le pouvoir faire en ce temps. Nous ne » sommes point à présent pour triompher ni pour » attaquer, mais seulement pour défendre en re- » traite..... Je souhaiterois fort que dans nos écoles » de philosophie on parlât de la grâce et du libre » arbitre, comme saint Augustin en a parlé ; mais » il n'y a pas moyen encore. La grâce suffisante y » est devenue comme nécessaire. Si elle ne suffit pas » pour l'action, pour laquelle on l'appelle suffisante, » elle suffit quasi pour nous garantir des piéges de » nos adversaires. Au reste je m'en sers le moins que » je puis, et toujours avec soin d'y ajouter la par- » ticule ALIÉNANTE : SENSU THOMISTICO. » Quelle dissimulation impie et hypocrite! continuai-je. Le parti n'admet ce que l'école des Thomistes soutient comme essentiel à la foi, que par politique et par

(*) Voy. les *Mém. chronol. du P. d'Avrigny*, juill. 1691 : tom. III. (*Edit. de Vers.*)

provision. Le parti soupire d'impatience après le temps heureux où il se verra en pleine liberté de *parler le langage des anciens*, c'est-à-dire de nier hautement la grâce suffisante avec le pouvoir prochain et dégagé de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. En attendant cette liberté, le parti se sert de cette grâce suffisante des Thomistes, parce qu'elle suffit pour lui servir de masque, et pour tromper l'Eglise. Lors même que le parti prononce ces mots du bout des lèvres et à regret, il a *toujours soin* d'y ajouter LA PARTICULE ALIÉNANTE : *sensu Thomistico*. C'est comme s'il disoit : Nous voulons bien, pour nous dérober à une persécution de la faction pélagienne, donner à cette grâce foible, disproportionnée et insuffisante, le nom très-impropre de suffisante ; mais c'est *au sens des Thomistes*, qui n'en est pas un, selon nous. Nous parlons ainsi d'une manière qui nous paroît fausse, extravagante, ridicule, et contraire à la céleste doctrine de saint Augustin. Nous ne tolérons ce langage qu'ayant *toujours* soin d'y ajouter *la particule aliénante*, c'est-à-dire que *le sens des Thomistes* est *étranger* à notre égard, et que nous le rejetons comme faux.

Il est vrai, disoit M. Fremont, que le sens des Thomistes est un peu différent du nôtre. Mais nous voulons bien nous accommoder, par complaisance, à leurs expressions.

S'il est vrai, lui dis-je, que le sens des Thomistes est différent du vôtre sur la suffisance de la grâce suffisante, et sur le pouvoir délié ou dégagé, qui est le point essentiel, ne nous venez donc plus dire que vous êtes thomistes.

Nous prétendons, disoit M. Fremont, que leur grâce est aussi insuffisante que la nôtre, et que l'une comme l'autre n'est suffisante que de nom, si on entend par suffisant un secours proportionné à la tentation, et qui dégage le pouvoir.

Puisque vous le prétendez ainsi, repris-je, en quelle conscience pouvez-vous dire tout haut, pour paroître sauver votre foi : Nous croyons que la grâce suffisante suffit ; et ajouter tout bas : C'est-à-dire qu'elle est suffisante en paroles, et insuffisante en vérité, comme celle des Thomistes nous paroît l'être ? Que diriez-vous d'un homme suspect de l'arianisme, à qui vous voudriez faire confesser nettement la divinité de Jésus-Christ, et qui vous diroit : Je crois cette divinité, en y ajoutant la *particule aliénante* du sens d'Eusèbe de Césarée, qui me paroît avoir exprimé ce dogme par un langage équivoque et trompeur, sans l'avoir cru de bonne foi ?

A ces mots M. Fremont sortit de chez moi à la hâte pour une affaire, et me promit de revenir demain. Je suis, etc.

SEIZIÈME LETTRE.

Sur l'accord de la grâce avec la liberté.

MONSIEUR, Fremont entra hier avant moi dans mon cabinet. En attendant que je fusse libre, il s'occupoit à vérifier quelques passages. Espérez-vous, me dit-il en me voyant entrer, de dégrader saint Augustin ?

Nullement, lui répliquai-je. Je veux seulement l'accorder avec toute la tradition de l'Eglise.

Pour moi, repartit M. Fremont, je m'épargne cet embarras. D'un côté, je crois, sur l'autorité de saint Augustin, le système des deux délectations invincibles. De l'autre côté, je crois, selon la tradition, le libre arbitre. Vous croyez m'embarrasser, en me demandant comment ces deux dogmes s'accordent, mais vous êtes bien trompé dans cette vaine espérance; car je vous réponds en deux mots, avec saint Paul et avec saint Augustin: *O altitudo*, etc. *O profondeur*, etc. Voulez-vous que je pénètre un mystère impénétrable? Je ne suis pas plus obligé d'expliquer l'accord de la délectation invincible avec le libre arbitre, que l'accord de trois personnes avec une seule nature en Dieu. J'avoue que si je suivois ma raison en toute liberté, sans égard au mystère, je rejetterois la délectation invincible, pour sauver le libre arbitre, ou que j'abandonnerois le libre arbitre, pour sauver l'invincible délectation. Mais la foi m'oblige à les croire ensemble, sans pouvoir concevoir comment ces deux vérités s'accordent. Je crois sans entendre et sans raisonner. Faites de même.

Saint Augustin, repris-je, s'écrie après saint Paul, *O profondeur!* en parlant de la prédestination purement gratuite. Mais vous ne trouverez point que saint Paul ni saint Augustin se soient écriés, *O profondeur*, sur l'accord de la grâce actuelle avec la liberté.

Comme M. Fremont ne pouvoit pas trouver son compte de ce côté-là, il eut recours à saint Thomas.

Ce grand docteur, me dit-il, ne parle-t-il pas ainsi? « Pour les causes nécessaires, la motion divine est » cause qu'elles ont nécessairement leurs effets. » Mais pour les causes contingentes, (c'est-à-dire » libres...) Dieu meut la volonté sans la déterminer » par nécessité à un parti. Son mouvement demeure » contingent, et non nécessaire... La volonté de » Dieu ne s'étend pas seulement à faire en sorte » qu'une chose soit faite par la cause qu'elle met en » mouvement, mais encore A LA MANIÈRE par laquelle il est convenable à la nature de cette cause » de la faire opérer (1). »

Je vois bien, repris-je, ce qui est indubitable dans ce texte, savoir que Dieu meut nécessairement les causes nécessaires, en les déterminant à un seul parti par une force supérieure et invincible, mais que, pour les causes libres, il s'accommode à leur *manière* naturelle d'opérer. Cette manière d'opérer, comme ce grand docteur le dit au même endroit, est que *la volonté* libre *étant un principe actif qui n'est point déterminé à un parti, mais qui se tient indifférent à l'égard de plusieurs partis* opposés, Dieu *la meut en sorte qu'il ne la détermine point par nécessité à un seul parti,* c'est-à-dire, qu'il ne l'y détermine point par un attrait supérieur en force, et invincible à son égard. C'est pourquoi ce grand docteur répète ailleurs cette vérité: *Dieu,* dit-il (2), *a accommodé des causes nécessaires* aux événemens, auxquels *il impose une nécessité, et des causes contingentes* ou libres *à ceux qui arrivent librement.* Mais saint Thomas ne dit en aucun endroit que Dieu ne nécessite

(1) 1. 2. quæst. x, art. IV. — (2) *I Part.* q. XIX, art. VIII.

point

point nos volontés, quoiqu'il les détermine à un seul parti par un attrait plus fort qu'elles. Il ne dit même jamais que l'accord de la grâce avec la liberté est un mystère impénétrable. Pourquoi voulez-vous lui faire dire ce qu'il ne dit point ?

Oseriez-vous nier, me dit M. Fremont, que Dieu est tout-puissant sur nos volontés? Si sa toute-puissance s'étend sur nos volontés, comme sur tout le reste de ses créatures, il peut tout sur nos volontés, et par conséquent il peut les déterminer par un attrait invincible, et leur laisser néanmoins leur liberté. Vous niez sa toute-puissance, si vous niez qu'il puisse accorder cet attrait invincible avec le libre arbitre.

Voudriez-vous soutenir, repris-je, que Dieu étant tout-puissant sur un cercle, il en peut faire un triangle sans le faire cesser d'être cercle? Non sans doute, vous ne le voudriez pas soutenir. Vous savez que la toute-puissance de Dieu ne va jamais à confondre ni à changer les essences de ses créatures. Elle ne peut point faire que la même créature existe et n'existe pas tout ensemble, qu'une montagne soit une vallée, demeurant montagne ; qu'un cercle soit cercle et triangle. Tout de même elle ne peut pas faire qu'une grâce qui nécessite ne soit point nécessitante, et qu'elle laisse le libre arbitre à l'homme en le lui ôtant.

Dieu, disoit M. Fremont, ne peut pas faire qu'une volonté nécessitée soit libre. Mais il peut faire qu'elle soit libre, quoiqu'elle soit déterminée à un seul parti par un attrait plus fort qu'elle, et invincible à son égard.

Je ne vous demande, repris-je, que de consulter

vos propres idées, et de faire attention à la signification évidente des paroles que vous prononcez. Ce n'est exiger rien de trop. Qu'entendez-vous par une volonté libre, et par une volonté nécessitée? Examinez ce qui les distingue. Vous trouverez que la volonté libre est celle qui est dégagée de tout attrait plus fort qu'elle, en sorte qu'elle a une force proportionnée pour refuser son consentement à l'attrait, et par conséquent pour le vaincre si elle le veut. *Posse dissentire, si velit.* Ainsi elle a un vrai choix entre les deux divers partis, parce qu'elle n'est attirée invinciblement à aucun; voilà la volonté réellement libre. Pour la volonté nécessitée, elle ne l'est qu'en ce qu'un attrait plus fort qu'elle la détermine invinciblement à l'un des deux partis, et qu'elle ne peut point refuser son consentement à ce qui l'attire par une force supérieure. *Non posse dissentire, si velit.*

La volonté, me dit M. Fremont, conserve un vrai pouvoir de refuser son consentement à un attrait, quoiqu'il se trouve plus fort qu'elle en un certain moment.

Quoi, repris-je, voulez-vous qu'une volonté puisse vaincre en un certain moment un attrait qui est invincible pour elle en ce moment-là? Voulez-vous que cette volonté prévaille par sa force sur un attrait qui est actuellement plus fort qu'elle? Voulez-vous qu'elle puisse, je ne sais de quel pouvoir imaginaire, plus qu'elle ne peut? Voulez-vous qu'elle puisse dire *non*, sans forces proportionnées pour le dire, et pendant qu'une force supérieure la détermine invinciblement à dire *oui?* Voulez-vous qu'elle

le puisse d'un je ne sais quel pouvoir, quoiqu'elle ne le puisse point d'un pouvoir égal aux forces de l'attrait qui l'en empêche? Diriez-vous qu'un malade peut terrasser aujourd'hui un homme sain et robuste, par lequel il est attaqué, parce qu'il sera peut-être dans quinze jours en état de le faire, si la fièvre le quitte et si sa santé se rétablit? Il ne s'agit que du seul moment présent qui doit décider, et où tout dépend des forces proportionnées pour refuser de consentir à l'attrait : ma liberté de demain ne me fait pas libre aujourd'hui. Je ne me détermine librement aujourd'hui, qu'autant que j'ai une liberté toute prête et d'usage pour le jour et pour le moment présent. Quiconque parle d'une volonté libre et néanmoins déterminée par un attrait invincible, n'entend pas ce qu'il dit, et se contredit avec évidence. Il veut que cette volonté soit tout ensemble indifférente et invinciblemeut déterminée; qu'elle soit tout ensemble dégagée de tout attrait supérieur, et déterminée par un attrait supérieur; qu'elle soit nécessitée sans l'être; qu'elle puisse en ce moment ce que ses forces inégales et disproportionnées à l'attrait ne lui permettent pas. C'est vouloir que Dieu fasse un cercle triangulaire, une montagne sans vallée, un jour sans lumière, une nuit sans obscurité. Ce n'est pas raisonner, c'est se jouer de la raison. Ce n'est point penser, c'est proférer du bout des lèvres des paroles vides de sens; c'est affirmer et nier tout ensemble la même proposition; c'est défaire d'une main ce qu'on fait de l'autre.

Vous ne pouvez, disoit M. Fremont, nous mettre dans cet embarras qu'en supposant une liberté

pélagienne. La liberté essentielle ne consiste, en toute rigueur, que dans l'exemption de contrainte. Une volonté qui n'est déterminée que par l'attrait invincible de son plus grand plaisir, ne veut que ce qu'il lui plaît de vouloir, et qu'il ne lui plaira peut-être plus de vouloir dans quatre minutes. Elle le veut par son propre choix; elle a son vouloir en son pouvoir; elle est maîtresse de son propre acte; elle ne veut rien sans le vouloir et qu'en le voulant. Voilà la vraie liberté.

Calvin, Luther, Wiclef, les astrologues et les Manichéens mêmes, repris-je, ont admis tout autant que votre parti ce puéril jeu de mots. Eh ! quel homme pourroit extravaguer jusqu'au point de s'imaginer qu'on veut malgré la foi, c'est-à-dire sans vouloir et en ne voulant pas? « Quel homme, s'é» crie saint Augustin (1), même en délire, oseroit » parler ainsi ? » Jansénius n'en dit pas moins : « Je crois, dit-il (2), qu'aucun homme ne s'égarera » jusqu'à cet excès d'absurdité de mettre en doute » si une personne déterminée à vouloir un seul » objet ne le veut point. » En effet, personne sans exception, depuis l'origine du monde jusqu'au jour présent, n'a jamais rêvé jusqu'au point incompréhensible de prétendre qu'une volonté peut être contrainte, c'est-a-dire vouloir en ne voulant pas. Il est donc plus clair que le jour que toute la dispute sérieuse des ennemis du libre arbitre a roulé sur la nécessité simple qui vient de la délectation, et non sur une nécessité contraignante.

(1) *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 7 : tom. I, pag. 613. — (2) *De Grat. Chr.* lib. VI, cap. VI.

Où voulez-vous aller par ce long chemin? me dit M. Fremont.

Me voici déjà arrivé à mon but, repris-je. Si vous réduisez la liberté à l'exemption de contrainte, vous rendez toutes les controverses de saint Augustin ridicules et extravagantes. Vous le déshonorez, en supposant qu'il a réfuté follement et de mauvaise foi ce qu'il savoit fort bien que personne ne soutenoit, et que *nul homme même en délire n'oseroit proposer*. Vous ne vous laissez même aucune ressource, en dégradant ainsi saint Augustin; car, suivant cette supposition, l'accord de la grâce avec la liberté, loin d'être un mystère impénétrable, est la vérité la plus évidente. Il est clair comme le jour, qu'un attrait qui ne fait que nécessiter doucement une volonté, ne la contraint pas. Ce qui ne fait que la nécessiter à vouloir par plaisir, ne la contraint point à vouloir sans plaisir, et en ne voulant pas ce qu'elle veut. Si vous réduisez la liberté à ne vouloir qu'en voulant, Calvin, Luther, Wiclef, les astrologues et les Manichéens mêmes admettent le libre arbitre autant que vous, et l'accordent sans peine avec l'attrait le plus nécessitant. Si au contraire vous voulez que la volonté de l'homme ne soit point nécéssitée, par un attrait qui soit invincible à son égard à cause de la supériorité de sa force, vous tombez dans la plus palpable contradiction.

La grâce efficace par elle-même, s'écria M. Fremont, ne peut jamais se trouver inefficace.

Direz-vous, repris-je, que la grâce est tellement efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa supériorité de force sur la volonté, que la volonté est trop

» la grâce de Dieu, en sorte qu'ils nient le libre arbi-
» tre de l'homme, ou qui croient qu'on nie le libre
» arbitre quand on soutient la grâce (1). »

Il est vraî, repris-je, que les Pélagiens, prévenus et effarouchés contre le dogme catholique sur la grâce, s'imaginoient que l'homme n'est point libre de faire ce qui ne dépend pas de sa seule volonté, et qu'il ne peut que par un secours gratuit d'autrui qui peut lui manquer. Ils comprenoient encore moins, comment l'homme peut refuser son consentement pour les choses que Dieu prépare et prédestine par un arrangement infaillible. Mais écoutez saint Augustin puisque vous le prenez pour juge.

M. Fremont lut cet endroit : « Quand on dispute
» sur l'arbitre de la volonté, et sur la grâce de Dieu,
» cette question est si difficile (2). » Ces mots, me dit-il, *si difficile*, sont bien forts.

Nullement, repris-je. On ne dira jamais d'un mystère incompréhensible, comme celui de la Trinité, que *cette question est si difficile*. On dira qu'il est impossible à tout homme sans exception de la concevoir. Ce Père dit encore à Valentin, que cet accord de la grâce avec la liberté est *une très-difficile question* (3). On vient sans doute à bout de ce qui n'est que *très-difficile*, quand on s'y applique fortement.

Ensuite je fis lire ces mots à M. Fremont : « Je
» vous ai écrit un livre, après la lecture duquel je
» crois qu'il ne restera nulle diversité d'opinions

(1) *De Grat et lib. Arb.* cap. 1, n. 1 : pag. 717. — (2) *De Grat. Christi*, ubi suprà. — (3) *Ep.* CCXV, *ad Valent.* n. 2 : tom. II, pag. 79½.

» entre vous là-dessus, si vous le lisez soigneusement » avec le secours du Seigneur, et si vous le conce- » vez par une vive attention. » Vous voyez qu'on peut *concevoir* cet accord *si difficile*, pourvu qu'on *lise soigneusement;* qu'on prie pour obtenir *le secours du Seigneur*, et qu'on ait assez d'intelligence pour *concevoir par une vive attention* ce que le saint docteur propose. Lisez la suite. « En gardant la paix » et la charité, priez le Seigneur afin que vous » compreniez; et en attendant qu'il vous fasse arri- » ver jusqu'aux choses que vous n'avez pas encore » comprises, avancez-vous dans celles où vous avez » déjà pu parvenir. » Voilà les moines d'Adrumet qui étoient déjà *parvenus* à comprendre, et qui pou- voient ensuite *arriver jusqu'aux choses* qu'ils n'a- voient *pas encore comprises* sur la *très-difficile ques- tion.* Puis saint Augustin ajoute: « Priez afin que » vous COMPRENIEZ aussi par sagesse ce que vous » croyez par piété [1]. » Ce Père ne se contente pas que ces solitaires *croient par piété* l'accord de la grâce avec la liberté. Il veut qu'ils le *comprennent par sagesse.* Enfin ce Père dit que ceux qui étoient occupés de cette dispute, « travailloient à dévelop- » per, et à éclaircir une question très-difficile et » intelligible à peu de personnes; *paucis intelligi- » bilem* [2]. » Diriez-vous que le mystère incompré- hensible de la Trinité est *intelligible à peu de per- sonnes?* Quand on dit qu'il y a peu de personnes sincèrement pieuses, on veut dire qu'il y en a quel- ques-unes. Quand on dit qu'il y a peu d'honnêtes

(1) *Ep.* CCXIV, *ad Valent.* n. 7 : pag. 793. — (2) Ibid. n. 6 : pag. 792.

gens, on veut dire qu'il y en a quelques-uns. Tout de même, quand saint Augustin dit que l'accord de la grâce avec la liberté est *intelligible à peu de personnes*, il veut dire, sans doute, que certaines personnes éclairées et attentives comprennent cette question, quoique elle soit *très-difficile*.

Certains génies peuvent concevoir quelque chose dans cette question, disoit M. Fremont, mais personne ne peut la pénétrer.

Au lieu de lui répondre je lui présentai cet endroit du saint docteur : « Il y a donc d'un côté un » don de Dieu, et de l'autre un libre arbitre. Je le » dis, afin que cette parole, qui n'est pas comprise » par tous les hommes, LE SOIT PAR QUELQUES-UNS (1). »

Il ne s'agit point de concevoir, disoit M. Fremont, mais de pénétrer.

Ho bien ! Monsieur, repris-je; vous allez voir le mot que vous demandez. Lisez cet autre endroit : « Si je vous propose cette question : Comment est-» ce que le Père attire à son Fils les hommes qu'il a » laissés à leur libre arbitre, vous ne l'expliquerez » peut-être que difficilement; car comment attire-t-il, » supposé qu'il laisse chacun choisir ce qu'il voudra? » Et néanmoins l'un et l'autre est vrai. Mais PEU DE » PERSONNES ONT LA FORCE DE PÉNÉTRER CECI PAR LEUR » INTELLIGENCE. *Sed intellectu hoc* PENETRARE PAUCI » VALENT (2). » Voilà *la question très-difficile* de l'accord de la liberté avec la grâce efficace qui *attire* les hommes au Fils, et qui les *laisse* néanmoins à leur *libre arbitre*, en sorte que chacun choisisse ce

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 7 : tom. X, pag. 722. — (2) *Contra litt. Petil.* lib. II, n. 186 : tom. IX, pag. 270.

qu'il voudra. Saint Augustin déclare qu'il y a *un petit nombre d'hommes* qui *ont la force* DE PÉNÉTRER cette question *par leur intelligence*. Il suppose que le lecteur attentif peut même *expliquer* cette question, quoiqu'il puisse arriver que certains lecteurs *ne l'expliqueront peut-être que difficilement*.

Vous ne sauriez nier, me dit M. Fremont, que Dieu, comme saint Augustin l'assure, ne détermine la volonté des hommes *par des moyens divers et innombrables* (1). Ce Père dit encore que « comme » Dieu agit dans le cœur de l'homme par un moyen » divin et caché, il opère ainsi en nous le vouloir et » l'action (2). » Cette diversité de moyens *innombrables*, cette variété de moyens *divins et cachés*, n'est-ce pas un mystère incompréhensible ?

Si Dieu, lui répliquai-je, n'employoit pour conduire infailliblement la volonté de tous les hommes, dans tout le cours de leur vie, qu'un moyen unique et uniforme, qui seroit le plus grand plaisir, et si le plaisir étoit le *seul ressort qui remuât le cœur* de tout homme, il n'y auroit aucune diversité de moyens *innombrables*, ni même aucun moyen *divin et caché*, dans cette façon de s'assurer de tous les cœurs. En ce cas, Dieu, qui par sa toute-puissance est le maître du plaisir, n'auroit qu'à en donner à chaque homme pour le bien plus que pour le mal. Voilà un ressort simple, unique, et uniforme, par lequel il feroit vouloir sans cesse à chacun de nous par nécessité tout ce qu'il lui plairoit. Il n'a qu'à diminuer les degrés du plaisir corrompu, et qu'à redoubler les degrés du

(1) *De Corr. et Grat.* cap. v. n. 8 : tom. x, pag. 754. — (2) *Op. imp.* lib. III, n. 114 : pag. 1097.

plaisir vertueux, pour venir à bout de toutes les volontés du genre humain. Sans le plaisir il ne peut rien, selon vous, sur aucune volonté. Avec le plaisir il peut d'abord tout sur toutes les volontés de ses créatures; ou, pour mieux dire, ce n'est pas lui, c'est le plaisir qui est tout-puissant sur elles. Otez à Dieu le ressort du plaisir, tout pouvoir lui manque. Bien plus, donnez-moi la distribution du plaisir, en l'ôtant à Dieu, c'est moi qui deviens le maître des cœurs. La toute-puissance passe dans mes mains, pour remuer à mon gré les cœurs de tous les hommes. Dieu ne peut rien immédiatement par lui-même sur nous sans ce ressort, qui décide lui seul de tout pour le vice ou pour la vertu. Cessez donc d'alléguer cette *diversité de moyens innombrables*. Tout se réduit à un seul moyen, qui est de donner un grand plaisir à l'homme. Trouvez-vous qu'il y ait un art *divin et caché* à mettre sans cesse plus de plaisir du côté du bien que du côté du mal? Comprenez-vous qu'il y ait un mystère incompréhensible et d'une variété infinie dans la conduite d'un ouvrier grossier et ignorant, qui ne sait faire autre chose que mettre toujours dans un côté de la balance un poids plus grand que dans l'autre côté? Qu'y a-t-il de moins mystérieux, de moins difficile à pénétrer, de plus uniforme et de plus facile à comprendre, que cette espèce de mécanique si simple?

Dieu, disoit M. Fremont, varie les moyens de nous attirer par le plaisir même, qu'il distribue avec art selon ses desseins.

J'avoue, lui répliquai-je, que Dieu varie les moyens de nous faire vouloir ce qu'il veut. Il est vrai que

cette sagesse si féconde, si industrieuse et si variée, est admirable; mais elle est très-différente d'avec l'accord de la liberté avec la grâce.

C'est précisément la même chose, disoit M. Fremont.

Vous allez voir tout le contraire, repris-je, et vous ne pourrez le désavouer. N'est-il pas vrai qu'Adam a été pendant quelque temps au Paradis terrestre dans un état où Dieu lui faisoit vouloir tout ce qu'il vouloit? N'est-il pas vrai que si Adam eût persévéré en cet état, il auroit continué de vouloir toujours ce que Dieu lui auroit inspiré en chaque moment?

J'en conviens, disoit M. Fremont. Qu'en voulez-vous conclure?

Souffrez, repris-je, encore une autre question. N'est-il pas vrai que l'accord de la grâce d'Adam au Paradis terrestre avec sa liberté n'étoit point un mystère impénétrable, quoique Dieu usât alors à son égard d'une providence variée et admirable pour lui faire vouloir le bien?

J'avoue, me répondit M. Fremont, que cette providence, qui étoit jointe à une grâce de simple pouvoir, étoit admirable au Paradis terrestre, quoique l'accord de cette grâce de simple pouvoir avec la liberté n'eût rien d'incompréhensible.

Voilà, poursuivis-je, précisément ce que je voulois vous faire avouer. La variété infinie, et la profondeur de cette providence est donc très-différente de l'accord de la grâce avec la liberté. Cette providence si variée et si profonde est impénétrable par son étendue. Au contraire, l'accord de la grâce avec la liberté est une vérité qui étoit claire pour Adam, au Paradis terrestre, et qui est encore intel-

ligible à certain nombre d'hommes éclairés, selon saint Augustin même, pour l'état présent.

Vous prétendez donc, disoit M. Fremont, que Dieu use d'industrie pour s'assurer de conduire l'homme à sa fin, comme s'il n'étoit pas tout-puissant pour lui faire vouloir tout ce qu'il lui plaît.

Dieu, repris-je, est sans doute tout-puissant sur les volontés, comme sur tout le reste de ses créatures. Mais il ne veut pas user de sa toute-puissante pour déterminer les volontés libres à vouloir, *parce qu'il ne veut pas leur ôter leur liberté. Non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium*, dit le saint docteur (1). Il s'accommode, comme saint Thomas l'assure, non-seulement aux causes, mais encore à leur *manière* d'opérer, en sorte qu'il détermine les causes nécessaires nécessairement, c'est-à-dire par une puissance supérieure et invincible, au lieu qu'il ne détermine les causes libres que librement, c'est-à-dire par un attrait qui n'est point plus fort qu'elles, et auquel elles ont la force de refuser leur consentement. *Posse dissentire.*

Suivant votre pensée, disoit M. Fremont, Dieu négocie avec la volonté de l'homme pour la mener à son point.

Quelle indécence trouvez-vous, repris-je, dans ce ménagement plein de patience et de bonté, tel que l'Ecriture nous le dépeint? Souffrez une comparaison. Un père veut s'assurer de son fils, pour le rendre bon et heureux. Il le prépare peu à peu et de loin; il jette dans son esprit, dès sa plus tendre enfance, les semences secrètes de sagesse et de vertu, qui ne

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58: tom. X, pag. 118.

germeront qu'après un grand nombre d'années. Au dehors il écarte certains objets, et en approche d'autres. Il emploie les exemples, les instructions même les plus indirectes, et les corrections les plus mesurées. Il l'invite, il lui aplanit le chemin. Au dedans il lui fait sentir le trouble attaché au mal, et la consolation qui est le fruit de la vertu. Il tire le bien du mal même, par l'expérience de l'amertume et de la confusion que le mal attire. Il fait entrer jusqu'aux fautes honteuses dans ce plan de correction et d'avancement vers le bien. Il ne fait faire à chaque fois qu'un pas à cet enfant. Mais chaque pas en facilite un et en amène un autre. L'enfant, par une suite insensible de pensées et de volontés qu'il ne remarque point, passe des préjugés frivoles et volages de l'enfance, à la sagesse et à la vertu de l'homme le plus mûr, comme on passe dans la peinture et dans les ouvrages de tapisserie du blanc au noir par les nuances, sans pouvoir marquer le point précis où une couleur commence, et où l'autre finit. Elles se perdent l'une dans l'autre, et trompent l'œil le plus pénétrant. Demandez à l'enfant, quand il est parvenu à l'âge de maturité, quels sont les pas qu'il a faits pendant vingt-cinq ans, et quels sont ceux que son père a faits de son côté, pour le faire passer peu à peu de la légèreté la plus puérile à la sagesse et à la vertu la plus affermie ; il vous dira qu'il n'en a aperçu presque rien dans le temps ; qu'en revenant sur ses pas, il n'en trouve même aujourd'hui que quelque trace très-confuse au fond de son propre cœur, et que ces combinaisons presque infinies de

moyens préparés de loin par son père pour sa persuasion ne peuvent plus être rassemblées.

A quoi vous peut servir, disoit M. Fremont, cette éducation d'un enfant, dont vous avez fait une si longue description ?

Si un père foible et imparfait, repris-je, prend des mesures si justes, si variées, et si imperceptibles pour tourner au bien la volonté de son fils, à combien plus forte raison doit-on croire, que Dieu infiniment sage et industrieux assemble et lie une infinité de moyens tant intérieurs qu'extérieurs, pour nous mener, sans nous montrer la voie par où il nous mène, et sans nous développer toutes les dispositions qu'il insinue à notre insu au dedans de nous. L'homme le plus pénétrant et le plus éclairé est cent fois plus enfant à l'egard de Dieu qu'un enfant de quatre ans ne l'est à l'égard de son père. Il n'y aura point au jugement de Dreu de spectacle plus aimable et plus merveilleux que cet art par lequel il nous montrera qu'il a mené les cœurs depuis *la région de l'ombre de la mort*, jusqu'à *la lumière des vivans*. C'est ce que saint Augustin exprime en disant : « Seigneur, vous touchiez peu à peu le fond » de mon cœur, pour le former d'une main très- » douce et pleine de miséricorde. *Paulatim tu, Do-* » *mine, manu mitissimâ et misericordissimâ per-* » *tractans et componens cor meum* (1). »

Votre comparaison, dit M. Fremont, a un fond de vérité. Mais enfin venons au fait en rigueur scolastique. Comment est-ce que Dieu s'assure de faire

(1) *Conf.* lib. VI, cap. V, n. 7 : tom. I, pag. 122.

vouloir

vouloir le bien à une volonté libre ? Répondez décisivement.

Ce n'est pas moi qui dois répondre, repris-je, je demeure neutre entre les deux écoles dont j'ai tant parlé. Voulez-vous une motion invincible et toute-puissante ? Je vous la donne chez les Thomistes, mais à condition que vous la bornerez au second instant, qui est celui de l'action dejà commençante. *Concursus prævius, etc., quo actualiter agat.* Voulez-vous, au contraire, un attrait de délectation placé au premier instant qui précède l'action, je vous l'offre chez les congruistes, mais à condition que cet attrait ne sera pas plus fort que la volonté, et qu'elle aura des forces égales pour pouvoir, si elle veut, lui refuser son consentement. *Posse dissentire.* Choisissez entre ces deux partis. Mais n'espérez pas que l'Eglise vous laisse mettre ensemble l'attrait d'invincible délectation qui soit placé au premier moment, où l'indifférence est essentielle à la liberté, avec la motion invincible que les Thomistes ne placent qu'au second moment, où la liberté ne peut plus être en aucun péril. Dans ces deux systêmes de ces deux célèbres écoles, l'accord de la liberté est certain. Dans l'un, l'attrait laisse la volonté assez forte pour lui dire *non*, et par conséquent libre de le faire. Dans l'autre, l'attrait invincible ne vient qu'après coup quand il ne s'agit plus de liberté.

Comment l'attrait, disoit M. Fremont, peut-il assurer le bon vouloir de la volonté, si la volonté demeure en force égale pour le refuser si elle veut, et indifférente pour cette décision ?

Saint Augustin, repris-je, vous répond que Dieu *conseille* intérieurement *en sorte qu'il persuade* (1). Il ajoute que Dieu *appelle en la manière qu'il sait être* propre ou *congrue*, *afin que l'homme ne rejette point l'attrait* (2). Il dit que les moyens que Dieu prépare pour faire vouloir l'homme le font vouloir *très-certainement* ,...... *parce que Dieu ne se trompe point* (3). Il parle encore ainsi : « Quant à ce qu'il » est dit, que Dieu nous a élus avant la création » du monde, je ne conçois pas comment il est dit, si » ce n'est par la prescience (4). »

Je vous entends, me dit M. Fremont, vous voulez réduire tout à la prescience de Dieu, en sorte que le consentement de la volonté de l'homme soit infaillible, non parce que la grâce a une efficacité supérieure et invincible, mais parce que la prescience de Dieu, qui prévoit le consentement libre de la volonté, ne peut être trompée. Voilà le molinisme.

Je ne fais, repris-je, que rapporter en simple historien, qui demeure neutre, les opinions permises dans l'Ecole. Je ne fais même parler ici les congruistes, qu'en leur faisant rapporter les paroles de saint Augustin, sur lesquelles ils fondent leur système. Ils prétendent que ce Père parle à chaque page de la prescience, comme de la clef générale qui ouvre tout pour accorder la grâce avec la liberté. Ils soutiennent que quand on lit sans prévention et

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X, pag. 121. — (2) *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — (3) *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758. — (4) *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6 : tom. VI, pag. 92.

de suite le texte du saint docteur, on y trouve continuellement la préscience, comme le dénouement général. Ils disent que la grâce la plus efficace n'est point plus forte que la volonté, mais seulement qu'elle donne, selon saint Augustin, *des forces très-efficaces à la volonté*, pour vaincre, si elle le veut, la plus violente tentation. Vous m'avouerez qu'il y a une différence essentielle entre un simple secours, qui rend un homme très-fort pour courir s'il le veut, et un attrait qui est plus fort que lui en sorte qu'il le nécessite à courir. Donnez à un paralytique immobile dans son lit une liqueur très-spiritueuse et très-vivifiante, qui le mette tout-à-coup en état de se lever et de courir, *les grandes forces*, que cette liqueur lui donne, ne le déterminent nullement à se mouvoir: avec cette vigueur, cette souplesse, cette agilité, il demeure encore le maître de se tenir sans mouvement.

La grâce, disoit M. Fremont, ne rend pas seulement la volonté forte pour faire le bien, si elle le veut, mais de plus elle est elle-même très-forte sur la volonté, et invincible à son égard pour le lui faire vouloir. Saint Augustin dit sans cesse, après l'Ecriture, que Dieu *fait que nous fassions*, et qu'il *opère le vouloir et l'action* en nous. Voilà le point essentiel que vous éludez.

A Dieu ne plaise, repris-je, que j'élude jamais la doctrine de l'Ecriture et de saint Augustin. Mais écoutez ce Père. Dieu, dit-il (1), *fait que nous fassions, en donnant des forces très-efficaces à notre volonté*. Cessez donc de dire que Dieu *fait que nous*

(1) *De Grat. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32, tom. X, pag. 735.

fassions, en nous donnant un attrait plus fort que notre volonté.' Saint Augustin vous contredit et vous assure que c'est seulement en donnant à notre volonté des forces qui la rendent plus forte que la tentation. Voici ce qu'il ajoute ailleurs, suivant le même esprit. Dieu « met en nous des forces aussi » grandes qu'il nous convient de les avoir; *quantas* » *hìc habere nos competit* (1). » Ainsi quand l'Ecriture dit, *Dieu fait que nous fassions*, saint Augustin vous crie qu'il faut seulement entendre, que Dieu nous donne *des forces très-grandes*, des forces *aussi grandes qu'il convient* à notre foiblesse pour nous mettre en état de vaincre la tentation.

Ecoutez saint Augustin, me disoit M. Fremont; selon le saint docteur, *Dieu opère le vouloir et l'action*.

Ecoutez vous-même le saint docteur, repris-je; Dieu, dit-il (2), « fait quand il aide ceux qui font, » suivant cette parole de l'Apôtre; car *c'est Dieu qui* » *opère en nous le vouloir et l'action.* » N'oubliez donc jamais que quand saint Augustin dit que *Dieu fait que nous fassions*, et qu'il *opère le vouloir et l'action*, il veut seulement dire que *Dieu aide ceux qui* font le bien. C'est pourquoi ce Père s'explique ainsi en termes décisifs à l'égard des Pélagiens. « S'ils » reconnoissoient, comme je l'ai déclaré, que la » volonté et son action même sont aidées, en sorte » que sans ce secours nous ne faisons rien de bon..; » il ne reste plus, autant que j'en puis juger, au- » cun sujet de contestation entre nous sur le secours

(1) *Op. imp.* lib. VI, n. 15: pag. 1317. — (2) *Quæst. in Exod.* CLXVII: tom. III, pag. 472.

» de Dieu (1). » Il suffit, vous le voyez, qu'on reconnoisse que Dieu *aide* intérieurement *la volonté*, en lui donnant des forces *aussi grandes qu'il nous convient*, pour pouvoir vouloir le bien, et qu'ensuite il *l'aide* encore pour faire la bonne *action* avec elle, toutes les fois qu'elle la fait. Aussi voyons-nous que saint Augustin prend soin d'avertir que le secours qui donne les plus grandes forces, ne donne qu'un très-grand pouvoir, sans déterminer invinciblement la volonté par un attrait plus fort qu'elle. « En donnant le pouvoir, dit-il (2), il n'impose » certainement aucune nécessité. » C'est ainsi que Dieu aide l'homme pour lui faire vouloir le bien, *en sorte* néanmoins *qu'il ne lui ôte pas le libre arbitre*, c'est-à-dire en sorte qu'il n'use point d'un attrait supérieur aux forces de la volonté pour la nécessiter à vouloir le bien.

Je vois bien, disoit M. Fremont, que vous n'admettez qu'une grâce *versatile* comme Molina.

J'admets, repris-je, la grâce la plus efficace en deçà de la délectation plus forte que la volonté de Calvin et de Jansénius. Ecoutez encore deux mots du saint docteur. La grâce n'opère point, dit-il (3), « en sorte que la volonté soit enlevée et captivée » pour le bien, comme elle l'étoit pour le mal; mais » en sorte qu'étant délivrée de captivité, elle soit attirée vers son libérateur, etc. » Remarquez qu'il ne s'agit point d'un plaisir céleste qui détermine invinciblement à son tour la volonté par un attrait

(1) *De Grat. Chr.* cap. XLVII, n. 52 : tom. X, pag. 251.— (2) *Tract.* XXVI *in Joan.* n. 7: tom. III, part. 2, pag. 496. — (3) *Op. imp.* lib. III, n. 112: pag. 1096.

plus fort qu'elle, comme le plaisir terrestre la déterminoit auparavant. Ce ne serait qu'une pure continuation de nécessité; ce seroit ne faire que changer de cause nécessitante. Il s'agit au contraire d'un secours qui délivre la volonté, qui la rend à elle-même, qui la délivre de son impuissance pour le bien, et qui lui donne des forces pour le faire, en sorte qu'elle puisse ensuite choisir entre le bien et le mal.

Comme M. Fremont vouloit m'interrompre, je me hâtai de poursuivre ainsi la lecture du texte de saint Augustin. « Comment se pourroit-il faire que les secours » de la grâce ôtassent le libre arbitre DE SA PLACE, » puisqu'au contraire ils le délivrent, quand il en » est chassé, et quand il est subjugué par le mal, » POUR LE FAIRE RETOURNER EN SA PLACE, qu'il avoit » perdue. » Voilà l'indifférence active, ou *équilibre*, ou *vertu du milieu*, pour parler comme saint Augustin (1). C'est *la place* du libre arbitre. Il l'a perdue puur le bien par le péché; la grâce le lui rend, et le ramène dans ce milieu. Saint Augustin n'a-t-il pas raison de dire que l'attrait qui ramène la volonté dans ce milieu, ne l'en ôte point, et que le secours qui rend à l'homme des forces proportionnées pour pouvoir faire le bien, ne lui ôte point le pouvoir de choisir entre le bien et le mal?

Si cette explication molinienne prévaloit, dit M. Fremont, on renverseroit la grâçe efficace, on aboliroit le thomisme; et l'accord de la grâce avec la liberté, loin d'être *une question très-difficile*, comme saint Augustin l'assure, seroit claire comme le jour,

(1) *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : pag. 118.

à tout homme sensé. Selon vous, le péché avoit ôté à l'homme le pouvoir de vouloir le bien, et la grâce ne fait que lui rendre ce pouvoir, en le laissant le maître d'en user ou de n'en user pas. Est-ce donc là cette question *intelligible à peu de personnes ?*

Je vous laisse, répliquai-je, à choisir entre les systêmes permis dans les écoles catholiques. Voulez-vous de bonne foi soutenir la prémotion ou concours prévenant des Thomistes? Je n'ai garde de m'y opposer. Dites, tant qu'il vous plaira, que cet attrait qui vient dans l'instant de l'action déjà commençante est invincible, parce qu'il est impossible que l'action ne se fasse pas dans ce second moment, où l'on suppose qu'elle commence déjà; *quo actualiter agat*. Avouez donc de bonne foi que je vous laisse en pleine liberté de soutenir l'attrait le plus efficace et le plus invincible, pourvu que vous le borniez, comme tous les Thomistes, au second instant de l'action déjà commençante, où il ne s'agit plus d'aucune liberté de n'agir pas. Si au contraire vous soutenez un attrait de plaisir indélibéré, involontaire, et purement passif, qui soit placé au premier moment de l'indifférence active, qui est essentiel et décisif pour la liberté, ne vous jouez point du dogme de foi, n'établissez point un attrait plus fort pour faire consentir la volonté, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement. *Non posse dissentire*. Cessez de dire que la volonté peut être tout ensemble indifférente et invinciblement déterminée. N'inventez point un faux mystère, pour établir un attrait invincible qu'on puisse vaincre, et nécessitant pour la volonté sans la nécessiter. C'est ainsi qu'en allé-

guant la toute-puissance de Dieu vous soutiendriez que Dieu fait des triangles qui sont des cercles, et une partie plus grande que le tout. Encore une fois, si l'attrait est placé au premier moment du pouvoir, je consens que vous le fassiez aussi efficace et aussi fort qu'il vous plaira, pourvu qu'il ne soit pas plus fort que la volonté, et qu'il ne lui ôte point par sa supériorité de force, le pouvoir prochain, immédiat, délié et dégagé, *de lui refuser son consentement; posse dissentire*. Je vous accorde tout, pourvu que cet attrait ne soit pas invincible à la volonté par une force supérieure et disproportionnée. *En sorte néanmoins*, dit saint Augustin, *qu'il ne leur ôte pas le libre arbitre. Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium*. Je prends donc à témoin le ciel et la terre que je vous laisse en pleine liberté pour ces deux systêmes permis, et que, laissant en paix la grâce efficace des vrais Thomistes, je n'attaque que celle de Calvin et de Jansénius.

Votre explication, disoit M. Fremont, ne peut être que fausse, puisqu'elle est trop claire. Elle ne laisse aucune obscurité.

Vous n'oserez soutenir, repris-je, que l'accord de la grâce avec la liberté est trop clair dans le systême des Thomistes.

Non sans doute, me dit-il; mais celui des congruistes ne laisse aucune obscurité réelle.

Ecoutez saint Augustin, repris-je, il parle de Cicéron, « de ce grand homme, de cet homme docte » qui prenoit de si grandes précautions avec tant » d'expérience de la vie humaine. Ayant à choisir » entre ces deux choses » (savoir la liberté de l'homme

et la préscience de Dieu), « il avoit préféré le libre ar-
» bitre de notre volonté. Ainsi, pour assurer le libre
» arbitre, il nioit la préscience divine à l'égard des
» choses futures (1). »

Que s'ensuit-il de ces paroles? disoit M. Fremont.

Le voici, repris-je, en deux mots. 1° N'est-il pas vrai que c'est, selon le systême des congruistes, la préscience de Dieu qui fait tout le dénouement pour l'accord de la grâce avec la liberté?

J'en conviens sans peine, répondit M. Fremont.

2°, Repris-je, oseriez-vous nier qu'une question est obscure et *intelligible à peu de personnes*, supposé même qu'elle n'ait pas même paru *intelligible* à Cicéron, cet *homme docte*, ce *grand homme*, ce génie si sublime et si pénétrant? Connoissez-vous beaucoup de personnes qui aient plus d'intelligence que ce profond philosophe, que ce merveilleux orateur?

A ces mots on vint chercher M. Fremont. Je suis, etc.

(1) *De Civit. Dei*, lib. v, cap. ix : tom. vii, pag. 121 et seq.

FIN DU TOME QUINZIÈME.

TABLE

DU TOME QUINZIÈME.

DISSERTATIONES
AD JANSENISMI CONTROVERSIAM SPECTANTES.

INSTRUCTION PASTORALE, EN FORME DE DIALOGUES, SUR LE SYSTÊME DE JANSÉNIUS.

FIN DE LA TABLE DU TOME QUINZIÈME.

ADDITIONS.

Page 172, lig. 21, *élection du bien et du mal*, ajoutez en note : JANS. *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

Page 289, lig. 1, *la délectation est comme le poids de l'âme*, ajoutez en note : S. AUG. *de Musica*, lib. VI. cap. XI, n. 29 : tom. I, pag. 527.




Stanford University Libraries
3 6105 014 894 906

